مشكلة الحرية
بين
الطرح التقليدى والوعى المعاصر

قراءة فى فكر بول تلش

تأليف

د. وهبة طلعت أبو العلا

آداب المنيا

إهداء

إلي زوجتى الغالية ....

تقديرا لعطائها اللامحدود

محتويات الكتاب

(١)
مقدمة

إن الأسباب التى دفعتنى إلى الإقدام على هذه الدراسة تتركز فى سببين رئيسيين. الأول هو أن مفهوم الحرية عند " بول تلش "- ضيف هذه الدراسة - ينطوى فى اعتقادى على بعض المسائل التى أغفلتها الدراسات العربية بل وربما الأجنبية - رغم كثرتها - التى تناولت معنى الحرية بالتوضيح والتحليل ، والتى أجدها تستوجب لفت الانتباه إليها باعتبارها نتاجا لوعى معاصر أعمق وأنضج بالمضمون الحقيقى للحرية ، وذلك من أجل العمل على التخلص من تلك الأخطاء التى وقع فيها الفهم التقليدى للحرية - ربما عن غير قصد - والتى سوف يأتى ذكرها فى هذه الدراسة.

صحيح أن مكتبتنا العربية زاخرة بالعديد من الدراسات التى تناولت معنى الحرية فى تجلياتها المختلفة : السيكولوجية ، والاجتماعية ، والسياسية ، والميتافيزيقية.....وغيرها. [1] وصحيح أيضا أن المكتبة العربية تحتوى على دراسات جادة لمفهوم الحرية حتى بالمعنى الوجودى- الميتافيزيقى الذى سوف تتناوله هذه الدراسة ، والتى يمكننى أن أذكر من بينها ، على سبيل المثال لا الحصر، تلك

---

(١) للوقوف على شىء من هذه المعانى ، راجع : د. زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، ص ١٨ -٤٦ ، مكتبة مصر ، ١٩٧١ م ، د. سعد عبد العزيز حباتر ، مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية ، ص ٨ -٩ ، مكتبة الأنجلو ، ١٩٧٠م.

الدراسة القيمة التى قدمها الأستاذ الدكتور " سعد عبد العزيز حباتر" فى كتابه : " مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية " ، أو تلك التى قدمها الأستاذ الفاضل المرحوم " زكريا ابراهيم " فى عمله الرائع : " مشكلة الحرية " ، أو تلك التى جاءت متناثرة هنا وهناك فى أعمال وتراجم الأستاذ الدكتور " عبد الرحمن بدوى " ، خاصة تلك التى تناولت ذلك الاتجاه المعاصر المعروف " بالاتجاه الوجودى"[١] ، الذى أصبح ، لفرط اهتمامه به ، يقترن باسمه فى عالمنا العربى المعاصر على أقل تقدير... وغيرها. وصحيح ، من ناحية ثالثة ، أن مفهوم الحرية – فى سائر جوانبه – قد لاقى اهتمامات سائر الاتجاهات والدوائر الفلسفية وغير الفلسفية على الصعيد العالمى ، والتى يكفى أن أذكر من بينها ما يعرف أحيانا باسم " المدرسة الوجودية " التى حققت انتشارا واسعا سواء فى "فرنسا" أو فى "ألمانيا" أو فى "الدانيمارك" أو فى "روسيا" أو فى غيرها من البلدان الأوربية ، والتى قدمت إسهامات بارزة فى هذا الميدان وصلت الى حد مرادفة الحرية بالوجود الإنسانى نفسه.

غير أننى لازلت على قناعة بأن " مفهوم الحرية " كما جاء عند "بول تلش " بالذات يلقى الأضواء على أبعاد جديدة اعتقد أنها لاتزال غير مطروقة فى مكتبتنا العربية على أقل تقدير. ومن بين هذه الأبعاد يمكننى

---

(١) راجع ، على سبيل المثال لا الحصر : د. عبد الرحمن بدوى ، الزمان الوجودى ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة ، ١٩٥٥م ، و "دراسات فى الفلسفة الوجودية " ، مكتبة الأنجلو ، ١٩٦١م ، بالإضافة إلى ترجمته الرائعة للعمل الهام الضخم المسمى بـ "الوجود والعدم" ، لمؤلفه الفرنسى الشهير "جان بول سارتر " ، بيروت ، ١٩٦٩م .

أن أشير هنا على وجه الخصوص إلى ذلك البعد الــذى جــاء متنــاثراً بصورة ضمنية هنا وهناك فى أعمال فيلسوفنا ، والذى سوف تأخذ هــذه الدراسة على عاتقها مهمة إبرازه فى بعض جوانبها ، وأعنى بــه ذلــك البعد المتعلق ببيان بعض صور الفهم التقليدى الخاطىء لمضمون الحرية مع توضيح كيفية العمل على تلافيها وصولا إلى فهم أعمــق لمضمــون الحرية يكون أكثر نضجا وأكثر ثراء . ونحن إذ نقوم بهذه المهمة ، نأمل فى أن تساعد على عدم الاستمرار فى الوقوع فى خطأ توهم فهم الحرية بالمعانى التقليدية ، وكما لو كان ذلك الفهم هو الوحيــد الــذى لايــزال يفرض نفسه على الساحة الفكرية والحياتية ، لأن حقيقة الأمر - كمــا أراها على الأقل - تكمن فى أن الفهم التقليدى أصبح فى عداد التــاريخ واستمرارية التشدق به سوف توقعنا - ربما عن غير قصد - وبصورة لا يمكن تحاشيها فى مزالق لن يمكن الفكاك منها تجعلنا ننكــر الحريــة بينما نعتقد أننا نتشيع لها وندافع عنها !!

أما ثانى الأسباب التى دفعتنى إلى الإقدام على هذه الدراســة فهــو سبب يتعلق بحقيقة مؤداهــا أن " بول تلش " نفسه لــم يهتـم بتقديـم مفهوم متكامل فى الحرية بصورة علنية مقصودة ، هذا على الرغم مــن أن سائر أبعاد هذا المفهوم جاءت مبعثرة هنا وهناك فى كتاباته بصــورة علنية حينا وبصورة ضمنية فى أحيان كثيرة ، الأمر الذى حتم على هذه الدراسة أن تأخذ على عاتقها مهمة إبراز مضامين هذا المفهوم بصــورة علنية تكشف عن أبعاده الحقيقية كما أرادها صاحبها .

هذا يعنى ، باختصار ، أن هذه الدراسة تسعى إلــى تحقيــق غايــة مزدوجة تتمثل فى محاولة الكشف ، أولا : عن أخطاء تقليدية فى فهــم

معنى ومضمون الحرية أبان عنها "بول تلش" فى ضوء وعـــى معـــاصر أعمق وأنضج بمضامينها الحقيقية . والدراسة سوف تفعل ذلك من خلال محاولة تشييد ، ثانيا : مفهوم متكامل فى الحرية جـــاءت أكـــثر أبعـــاده بصورة ضمنية فى أعماله ، حتى وإن كانت تطابق الحرية فـــى نهايـــة المطاف ، وكما سوف نرى فى هذه الدراسة ، بالبنيـــة الرئيســـية التـــى يحددها للوجود الإنسانى أعنى ببنيـــات أو قطبيـــات : الـــذات-العـــالم ، والتفرد-التشارك ، والديناميكية-الشكل .

من هذا الاعتبار الأخير تكون هذه الدراسة امتداداً إيجابيـــاً لكتابنـــا السابق عن هذا الفيلسوف.[1] فإذا كنا قد أوضحنا فى ذلك الكتاب كيف أن "تلش" يختزل أحيانا البنية الرئيسية للوجود فى بنية أو قطبية أو تضايف الحرية-المصير دون أن نوضح كيف وبأى معنى يكون ذلك على وجـــه التحديد[2]، فإن عدم التوضيح كان مقصوداً ليس فقط لعدم وجود ضرورة لذلك فى نفس السياق ، بل أيضاً لتعمد ترك القضية برمتها إلـــى حيـــن التمكن من إلقاء الضوء عليها فى دراسة خاصة كالتى هى بين أيدينا.

---

(١) راجع ، د. وهبة طلعت أبو العلا ، جذور الحادية فى مذاهب لاهوتيـــة ، الكتـــاب الأول ، بول تلش ، مكتبة مدبولى ، ١٩٩٧م .

(٢) راجع ، المرجع نفسه ، ص١٦٣ - ١٦٤ .

(٣)
بين الحرية والضرورة

فى ضوء الأهداف التى حددناها فى المقدمة ، تكون المهمة الأولى الملقاة على عاتق هذه الدراسة متمثلة فى محاولة التعرف على الأخطاء التى وقع فيها الطرح التقليدى لمشكلة الحرية ، من أجل العمل على تلافيها فى ضوء وعى معاصر قد يكون أنضج وأعمق بمضمونها الحقيقى. ولعل خطأ مقابلة الحرية بالضرورة يعد أول تلك الأخطاء . وإذا كان ذلك حقا هكذا ، فإننا نستطيع القول بأن هذا الخطأ التقليدى إنما ينتج عن الاعتقاد فى أن مفهوم الحرية ، عند البعض ، "لايتحدد إلا على ضوء مفهومات أخرى تتضمن معانى الضرورة أو الحتمية أو الجبرية...و.. أن الحرية لا يمكن أن تفهم إلا على ضوء نقيضها ، لأنها لو كانت مطلقة لأصبحت كلمة جوفاء لا تعنى شيئا ولا تدل على أى شىء ،..و..أن فهم معنى الضرورة قد يساعدنا على تحديد معنى الحرية."[١] وعلى الرغم من أن هذا القول قد ينطوى على شىء من التبرير فى حدود معينة[٢] ، الا أن هذا لايعد مبررا كافيا للاستمرار فى

---

(١) د. زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، ص٤٧.

(٢) قد يظن ظان أنه من الممكن الحديث عن ضرورة ذات معنى أو بتعبير أدق ، عن ضرورة متحدة بالمعنى . غير أن مثل هذا الحديث سوف يوقعنا فى أخطاء عدة لن يمكن تجنبها إلا إذا أدخلنا مصطلح " المصير " فى هذا النوع من النقاش . وذلك لأنه من الخطأ ، بداية ، فهم الحرية فى ضوء ما يقابلها سواء كان ما يقابلها هو الضرورة ، أو " القدر " ، أو " الحتمية " ، أو أى شىء من هذا

الوقوع فى خطأ وضع الحرية فى مقابل الضرورة ، وذلك لأن هذا الوضع لن يفضى فى واقع الأمر إلا إلى إساءة فهم الحرية بل ونفيها تماما . فالضرورة هى ، أولا وقبل كل شىء ، وكما أشار بحق "بول تلش" ، "مقولة وليست عنصراً . ونقيضها هو الإمكانية ، وليس الحرية . وعندما توضع الحرية والضرورة فى مقابل إحداهما الأخرى ، تفهم الضرورة بلغة التحديد الآلى وتفهم الحرية بلغة الحدوث غير

القبيل ، لأن سائر هذه المتقابلات تفضى بنا إلى نفى الحرية وإنكارها . أضف إلى ذلك أن الحرية لن تفهم فهما حقيقياً إلا فى ضوء ذلك الذى نمارسه ممارسة فعلية ويدخل فى علاقة معها (وليس فى ضوء ما يقابلها) ، أعنى ، المصير الذى يعنى عند " تلش " ، وكما سوف نرى ، "الضرورة متحدة بالمعنى" ، والذى يتحتم الإبقاء عليه منعا للخطأ والخلط - باعتبار أن ما يقابل الضرورى حقا هو "اللاضرورى" أو "الممكن" - وليس الحر - والإمكان عند "تلش" ، وكما سوف يتضح من خلال هذه الدراسة ، هو مجرد وجه من أوجه مختلفة للحرية وليس هو الحرية ذاتها. هذا يعنى أن الحرية لن تفهم فهما حقيقيا حتى لو نظرنا إليها فى ضوء المقابل الوحيد الحقيقى لها ، والذى سوف نتحدث عنه فيما بعد ، وأعنى به "اللاحرية" المقترنة بالتشيؤ الذى هو فقدان الشخصية أو الوجود والتحول إلى شىء ، وذلك لأنه حتى هذه المقابلة إن كانت تفيد فى شىء فلن تفيد إلا فى إثبات الحرية إثباتاً نظريا ، دون أن تتعدى ذلك إلى أى شىء وراءه. ومما لا شك فيه أن الإثبات النظرى للحرية هو شىء ، والممارسة العملية لها شىء آخر تماما. فالحرية فى نهاية المطاف ليست مسألة معرفية فحسب ، وإنما هى شىء نفعله ، نكونه ، إنها هى نحن ، إنها المرادف الطبيعى لوجودنا ، ولهذا لا يمكن أن تفهم فهما حقيقيا بمعزل عن ممارستها ممارسة فعلية . وهذا يجعل سائر محاولات فهمها فى ضوء أى شىء يقابلها محاولات لا جدوى منها ولاطائل من ورائها .

المتحدد (العارض) . وكل تفسير من هذين التفسيرين لا يدرك بنية الوجود كما يستشعرها (أو يجربها) بصورة مباشرة ذلك الموجود الأوحد الذى يتمتع بإمكانية استشعارها نظرا لكونه حراً ، أعنى الإنسان."[1] فهنا يبدو أن "تلش" يريد أن يقول إن الضرورة لا تخرج عن كونها مقولة أعنى "معنى رابط بين الظواهر المعروضة فى الزمان والمكان " على نحو ما يستدل من جدول المقولات عند " كانط"[2] ، الأمر الذى يجعلها تختلف كلية عن الحرية التى هى عنصر أعنى "طبيعة جوهرية أو ماهوية" على نحو ما يستفاد من معنى العنصر كما فهمه العصر الوسيط.[3] والفارق بين الاثنين عظيم يصل حقاً إلى حد القول بعدم وجود علاقة جوهرية بينهما. فالحرية مسألة أنطولوجية قبل أن تكون مسألة

---

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol. 1, P.182, SCM Press Ltd., Univ. of Chicago, 1951

(٢) د. مراد وهبة ، المعجم الفلسفى ، الطبعة الثالثة ، ص٤٣١ ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٩. يبدو أن هذا هو مايرمى إليه " تلش" على وجه التحديد باعتبار أن "كانط" هو الذى جعل من الضرورة مقولة ضمن مقولاته الاثنى عشر ، وذلك خروجا على نهج "أرسطو" الذى جعل المقولات عشرة ليس من بينها الضرورة ، كما اعتبر المقولات معان كلية يمكن أن تدخل محمولات فى قضايا ، وذلك بعكس "كانط" الذى جعلها معان رابطة بين الظواهر المعروضة فى الزمان والمكان . راجع نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة

(٣) أنظر المرجع السابق ، ص٢٩٣. يبدو أيضا أن هذا المعنى هو الذى يقصده "تلش" باعتبار أن هذا المعنى للعنصر هو الوحيد المتفق مع مايقوله "تلش" هنا ، أما سائر المعانى الأخرى التى يوردها المعجم الفلسفى للعنصر فلاعلاقة لها على الإطلاق بما نحن بصدده. راجع نفس المرجع السابق ، نفس الصفحة.

أبستمولوجية أو أخلاقية... الخ[1] وذلك على عكس الضرورة التى هى ، كما يقول النص السابق ، مسألة أبستمولوجية خالصة. ولكون الحرية كذلك فهى تعد مسألة تخص الذات فى كليتها أو شموليتها . "فالإنسان هو الحر"[2] ، هكذا يقول "تلش". والإنسان كذات كلية ، كمنظمة أو كوحدة كلية ، كجشتلط ، يختلف بالقطع عن الإنسان باعتباره ذاتاً حدسية أو واعية بنفسها بصورة مباشرة. فالذات عند " تلش" "أكثر شمولية من مصطلح الأنا . إنها تشتمل على الأساس الواعى واللاواعى للأنا الواعية بذاتها ، كما تشتمل على الوعى-الذاتى (بالمعنى المتضمن فى الكوجيتو " الديكارتى").[3] وتبعا لهذا تكون الحرية مسألة تخص الذات فى شموليتها ، وليست مسألة أبستمولوجية صرفة أو حتى إرادية كما هو الحال عند أصحاب المدارس السلوكية. ولكونها كذلك فهى لا تشكل مقابلا للضرورة أو لنقل ، بتعبير أفضل ، إن الضرورة بهذا المعنى لا ترقى حتى لأن تكون مقابلا لها.

إن ما يقابل الضرورة ، وكما سبق أن ذكرت ، هو الإمكان أو الممكن وليس الحرية . هذا هو مايجب أن نضعه دوما فى اعتبارنا حتى لو قلنا ، مع الدكتور"زكريا ابراهيم"[4] ، بوجود معنيين للضرورة أحدهما

---

(1) Tillich, Paul, Symposium, Existentialist Thought and Contemporary Philosophy in the West, The Journal of Philosophy, Ed. by Herbert W. Schneider, Vol.LIII (January-December, 1956), P. 742

(2) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.1, P.183

(3) Ibid., P. 169.

(٤) د. زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، ص٤٧.

يفيد بأن الضرورى هو مايقابل الممكن أو العرضى ، والآخر يقضى بأن الضرورى هو مايقابل الحر أو المختار[١] . إن ذلك هكـــذا ، نظـرا لأن الحقيقة فى سائر الأحوال ، وكما جاء فى النص المطول السـابق ، هى أنه "عندما توضع الحرية والضرورة فى مقابل إحداهما الأخرى ، تفهـم الضرورة بلغة التحديـد الآلى أو الميكـانيكى ، وتفهـم الحريـة بلغـة الحدوث غير المتحدد أو العارض ." وهذا الفهم ينفى الحرية ذاتها-شئنا أم أبينا. فالضرورة فى كلتا الحالتين تشير ، بتعبير الدكتور "زكريا" نفسه ، إلى "ما لايمكن ألا يكون ، أعنـى مـا يتصـف بصفـة الحتميـة أو الوجوب."[٢] وهذا يعنى ، بتعبير آخر ، أنها تدل على معنـى "التحديـد الآلى أو الميكانيكى". وعندما تفهم الضرورة على هذا النحو ، وعندمـا توضع كمقابل للحرية تتشوه الحرية حتما إلى "حدوث عـارض أو غـير متحدد". وهذا التشوه لاعلاقة له بالطبع بالمعنى الحقيقى للحريـة الـذى يكشف عنه الوعى المعاصر بمضامينها الحقيقية . فعندما تتشوه الحرية على هذا النحو تتحول إلى أفعال اعتباطية،[٣] أعنى إلى كونهـا "حدوثـا عارضا أو غير متحدد" يقابل الضرورة مفهومة فى سائر الأحوال علـى

---

(١) نحن لا نوافق الدكتور "زكريا ابراهيم" على هذه المقابلة الأخيرة ، لأن ما يقـابل الحر هو "اللاحر" ، على غرار ما سوف يتضح فيما بعد. والغريـب أن الدكتـور "زكريا" نفسه يعى ذلك تماما ، راجع نفس المرجـع السـابق ، هـامش نفـس الصفحة السابقة ، غير أن الأكثر غرابة هو أننا لا نجد لديه سببا مقنعا لرفضـه لهذه المقابلة الأخيرة .

(٢) نفس المرجع ، نفس الصفحة.

(3) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol. 2, P. 63.

أنها آلية ميكانيكية[1] ، تنفى الأفعال الاعتباطية أعنى تنفى حتى "الحرية" مفهومة على هذا النحو !!

وإذا كان ذلك هكذا ، فإن هذا يعنى أن طابع الضرورة الآلية الذى نتحدث عنه هنا لا يمكن أن يحدث إلا على مستوى الطبيعة[2]–وإن يكن بمعنى من المعانى نظرا لأنه حتى على هذا المستوى يجد تلش شبيها لقطبية الحرية–المصير الإنسانية التى سوف تهمنا فيما بعد. فعلى مستوى الموجودات شبه الإنسانية واللاإنسانية تتحد التلقائية بالقانون بصورة وإن كانت مشابهة لاتحاد الحرية بالمصير على الصعيد الإنسانى ، إلا أنها تقع فى مستوى أدنى بكثير من هذا.[3] وحتى إذا جاز لنا الحديث عن الضرورة على الصعيد الإنسانى فإنها – طبقا لهذا الطرح – تصبح مسألة نظرية أو أبستمولوجية صرفة لاعلاقة لها بالحرية التى تند عن التجربة المباشرة والمتحققة فى الوعى الإنسانى.

فى ضوء الاعتبارات السابقة لا نستطيع بالطبع وضع الضرورة كمقابل تفهم فى ضوئه الحرية مهما كانت الأسباب والمبررات لأن أى مقابلة للاثنين معا سوف تنتهى حتما – ولأسباب سبق ذكرها – إلى نفى أو إنكار الحرية أو الانحدار بها إلى مستوى أدنى بكثير من مستوى الحرية الإنسانية الحقيقية ومن ثم إلى القضاء عليها فى نهاية المطاف بدلا من تأكيدها ، ناهيك عن أن الفهم الحقيقى للحرية كما يكشف عنه الوعى المعاصر لن يتحقق من خلال النظر إليها فى ضوء ما يقابلها

---

(1) Ibid., Loc. cit.

(2) Ibid., P. 32.

(3) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.1, PP. 185-186

وإنما من خلال ذلك الذى يدخل فى علاقة مباشرة معها والـــذى ســوف يهمنا كثيرا فيما بعد أعنى "المصير". فما يقابل الضرورة هو اللاضرورة - إن جاز التعبير - بمعنى الحدوث العارض أو اللامتحـــدد أو الإمكـــان المفتقر إلى المعنى. غير أن نفى الضرورة على هذا النحو لاعلاقـــة لـــه بالحرية التى تند عن التجربة المباشرة . "فنفى الضرورة" ، هكذا يقــول "تلش"، "لا يشكل مطلقا الحرية التى تند عن الخبرة أو التجربة المباشرة. لأن ذلك النفى يؤكد شيئا عارضا تماما ، قرارا بـــدون دافـــع ، حادثـــة لامعقولة لا يمكنها أن تنصف الوعى الأخلاقى والمعرفـــى."[1] وإذا كـــان صحيحا أن اللاضرورة تقابل الضرورة ، فإن الأكثر صحة ودقة هـــو أن ما يقابل الحرية هو اللاحرية ، كما سيتضح فى هذه الدراسة فيما بعـــد.

وهذا إن كان يخدم فى شىء فلن يخدم إلا فى إثبات الحرية دون التعرف على مضمونها الذى يند عن التجربة المباشـــرة. وحتـــى إذا لـــم تفهـــم الضرورة بلغة التحديد الآلى ، وإذا لم تفهم الحرية بلغة الحـــدوث غـــير المتحدد أو العارض ، وذلك فى حالة وضع الضرورة فى مقابل الحرية ، فسوف تبقى الحقيقة: أن الحرية سوف تفهم علـــى أنهـــا الإمكانيـــة أو الإمكان ، وذلك باعتبار أن الممكن هو ما يقابل الضرورى. والإمكان عند "تلش" هو مجرد مسألة من بين مسائل أخرى عديدة يتضمنهـــا مفهـــوم الحرية الذى سيأتى الحديث عنه.[2] وهذا يعنى أنه حتى فى هذه الحالـــة لن نتحدث عن الحرية الحقيقية موضوع هذه الدراسة وإنما عن مســـألة

---

(1) Ibid., P. 183

(2) Tillich, Paul, Political Expectation, PP. 127-128, University Press of America, Lanham, New York, London, 1971

واحدة بعينها من مسائلها وهذا يضع الحرية فى مرتبة أدنى من المرتبة التى أرادها لنا "بول تلش". وأمام كل ذلك لا نملك إلا أن نحذر "الإنسان المعاصر" من خطأ مقابلة الضرورة بالحرية على غرار ما يفعل أصحاب الفكر التقليدى . والسؤال المتعلق بكيفية فهم الحرية فهما معاصرا صحيحا هو السؤال الذى سوف تجيب عليه هذه الدراسة بكاملها.

(٣)
بين الحرية والحتمية

إن ثانى الأخطاء الرئيسية التى تطالعنا ونحن بصدد مناقشة مشكلة الحرية هو خطأ مقابلة الحرية بالحتمية. ووجه الخطأ هنا ينبثق عن حقيقة مؤداها أن مايقابل الحتمية ليس هو الحرية كما قد يعتقد ، وإنما هو اللاحتمية ، وأن مناقشة الحتمية فى مقابل اللاحتمية – أو حتى فى مقابل الحرية – تقع بكل تأكيد فى مستوى أدنى بكثير من مستوى الحرية الحقيقية التى يريد " تلش" أن يطلعنا عليها. إن ذلك حقا هكذا ، نظرا لأن هذا الضرب من المناقشة التقليدية يقترن حتما بقضية "حرية الإرادة الإنسانية" التى تقترن بدورها بذلك الصراع التقليدى المعروف بين أنصار "عبودية الإرادة" وأنصار "حرية الإرادة" ، أعنى ، بين أنصار الحتمية وأنصار اللاحتمية – أو حتى أنصار الحرية تجاوزا – والذى يتحتم التخلى عنه هذا إذا كنا نريد حقا الوصول إلى وعى معاصر أعمق وأنضج بمضمون الحرية. فمن المعروف تماما أن هذين المعسكرين

المتصارعين ينطلقان من فرض نظرى مسبق يفيد بأن هناك "شيئا" من بين أشياء أخرى عديدة فى الإنسان يسمى بـ"الإرادة"، ثم يختلفان بعد ذلك مباشرة حول ما إذا كان ذلك الشىء يتصف أو لايتصف بالحرية.[1] حيث يرى أنصار "عبودية الإرادة" أو القائلين بالحتمية أن ذلك "الشىء" (الوظيفة) لا يتصف بالحرية ، فى حين يصر أنصار "حرية الإرادة" أو القائلين باللاحتمية على العكس من ذلك أعنى على القول بأن ذلك "الشىء" المسمى بـ"الإرادة " يتصف بالحرية.

غير أن حقيقة الأمر ، كما يراها "بول تلش" ، هى أنه عندما تفهم الحرية على هذا النحو أعنى على أنها حرية "شىء" أو "وظيفة" تسمى بالإرادة ، فإن النتيجة المترتبة على ذلك ليس فقط الخروج بالحرية عن مقصودها الأصيل الذى سوف يعلن عنه فيلسوفنا فيما بعد ، بل أيضا إنكار الحرية نفسها حيث يكون النصر فى مثل هذا الصراع التقليدى دوما لصالح الحتمية - شئنا أم أبينا. وذلك لأن "الشىء" - سواء كان إرادة أم أى شىء آخر - "بحكم تعريفه هو المحدد تماما ، ولكونه كذلك فهو يفتقر إلى الحرية."[2] حقا، "إن التعبير - حرية الشىء - هو تعبير يتكون من حدين متناقضين."[3] ولهذا السبب "تكون الحتمية دوما على حق فى هذا النوع من الجدل ، غير أنها تكون على حق باعتبار أنها

---

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.I, P.183

(2) Ibid., Loc.cit

(3) Ibid., Loc.cit .

تعبر فى نهاية المطاف عن تحصيل حاصل مؤداه أن الشىء هو الشىء."(١)

وهذا يعنى أنه ما دامت الحتمية واللاحتمية تنطلقان هكذا من فرض نظرى قبلى يفيد بأن هناك شيئا من بين الأشياء الأخرى فى الإنسان يسمى الإرادة ، فإن الانتصار فى النزاع القائم بينهما حول ما إذا كان هذا الشىء يتصف أو لا يتصف بالحرية يكون دوما لصالح الحتمية التى تنكر الحرية. فالشىء بحكم تعريفه هو المحدد تماما ، ولكونه كذلك فهو يفتقر إلى الحرية ، الأمر الذى يجعل التعبير - حريةِ الشىء - تعبيرا فارغا لكونه يجمع بين متناقضات ، نظرا لاستحالة اتصاف الشىء بالحرية بالمعنى الحقيقى موضوع هذه الدراسة.

غير أن انتصار الحتمية على خصومها فى هذا النوع من الجدل لا يعنى بالنسبة لـ"تلش" نفى أو إنكار الحرية بالمعنى الذى يريد الكشف عنه ونقله لنا. كلا!! لأن صراع الحتمية - اللاحتمية يقع ، كما ذكرت ، فى مستوى أدنى من مستوى الحرية الذى تكشف عنه الخبرة أو التجربة المباشرة. ومن ثم فإن هذا الانتصار لا يمس الحرية فى شىء وإنما يعبر عن سوء فهم للمضمون الحقيقى للحرية. فكل النجاح الذى يمكن أن يحرزه هذا الانتصار الحتمى يعبر فى نهاية المطاف عن تحصيل حاصل مؤداه أن "الشىء هو الشىء" لأن كل حجة الحتمى فى هذا الجدل تتلخص فى شىء واحد هو "أن الشىء هو الموضوع المحدد تماما" أو "أن الشىء هو ما هو". إنها تتلخص ، بتعبير فلسفى ، فى هذا التحصيل الحاصل الذى لا يجد شيئا غيره يواجه به غريمه اللاحتمى ، والذى يعبر

(1) Ibid., Loc.cit.

عنه بقانون الهوية القائل بأن(أ) هى (أ) ، وكانت (أ) ، وستظل (أ) ، ولا شىء غير (أ) ، أو أن الشىء هو الشىء ، وكان نفس الشـــىء ، وسيظل نفس الشىء ، ولا شىء غير هذا الشىء ، أو أن الشىء يكون ما عليه ولا شىء غير ذلك ، وحيث لا تكون هناك صيرورة أو تجاوز- ذاتى لا تكون هناك حرية.[1] وهذا لا يعد انتصارا علـــى الإطـــلاق فـــى مضمار جدل الحرية الحقيقية موضوع هذه الدراسة ، وإنما هو بالأحرى تشويه لمضمونها الحقيقى ، أو هو نفى لها وللإنسانية الحقـــة التـــى لا يمكن أن تتحول إلى شىء فى أى لحظة مـــن اللحظـــات - ســـواء فـــى الماضى أو الحاضر أو المستقبل - لأن هذا التحول معنـــاه الكـــف عـــن الوجود.

إن صاحب المذهب اللاحتمى كثيرا ما يحتج على جدل الحتمى الذى نحن بصدده وذلك استنادا إلى الحقيقة التى مؤداها "أن الوعى الأخلاقـــى والمعرفى يفترضان سلفا القدرة على القرار الحر المســـئول."[2] وعلـــى الرغم من وجاهة هذا الاحتجاج ، إلا أنه سرعان ما يذهب بـــدوره أدراج الرياح نظرا لإصرار اللاحتمى الدائم على إرجاع الحرية الإنســـانية إلـــى "وظيفة" أو "شىء" فى الإنسان يســـمى "الإرادة"، علـــى غـــرار مـــايفعل الحتمى تماما ، حيث إن ذلك يوقعه فى نفس تناقض الحدود الـــذى تقـــع فيه الحتميـــة ، أعنى تناقض القول بـــ"حرية الشـــىء" ، ويفضـــى بـــه وبصورة لا يمكن تحاشيها إلى الانزلاق فى نفس التحصيل الحاصل الذى

---

(1) Abraham Kaplan, The New World of Philosophy, P.104, Vintage Books, New York, 1961.

(2) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.I, P.183

تنزلق فيه الحتمية ، أعنى ، إلى القول مرغما بالحتمية بناء على حقيقة أن الشيء بحكم تعريفه ، وكما سبق التوضيح ، يفتقر إلى الحريـــة."[1]

وحتى إذا كان صحيحا أن الحرية اللاحتمية هـــى نفـــى للضــــرورة الحتمية ، فإن هذا لن يهدم الحقيقة التى أشرنا إليها فى سياق حديثنـــا السابـــق عن "خطأ مقابلة الحرية بالضرورة" ، والتى تقول بـــأن نفـــى الضــــرورة لا يشكل مطلقا الحرية التى تند عــــن التجربـــة المباشـــرة . فـــالنفى ، هكذا يجب أن نتذكر ، يؤكد شيئا عارضا تماما ، قرارا بـــدون دافـــع ، حادثة لا معقولـــة لا تســـتطيع أن تتصـــف الوعـــى الأخلاقـــى والمـــعرفى . فهذا النفى يشوه الحرية الحقيقية إلى أفعال اعتباطية ، كما هو الحال تماما بالنسبة للحرية عندما توضع فى مقابل الضرورة علـــى النحو الذى جاء فى القسم السابق. فإذا كانت الحرية تتشوه فى ضـــوء هذا الوضع إلى حدوث عارض أو غير متحدد ، فإن الحرية تتشوه هنـــا أيضا أعنى فى حالة الحرية اللاحتمية إلى أفعال اعتباطيـــة تتجـــه فيهـــا بطريقة عشوائية إلى "موضوعات ، وأشخاص ، وأشياء تكون عارضـــة تماما بالنسبة للشخص الذى يختار ، ويمكن لهذا السبب استبدالها بأشياء غيرها تحمل نفس الطابع العارض وعدم الانتماء المطلق . لقد وصفـــت الوجودية (التى ينتمى إليها "تلش") يساندها فى ذلك علم نفس الأعمـــاق ، جدلية هذا الموقف بلغة عدم الاستقرار بمـــا يرتبـــط بـــه مـــن خـــواء ولامعنى."[2]

---

(1) Ibid., PP,182-186.

(2) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.2, P.63

غير أن هذا ليس كل مافى الأمر . فتشوه الحرية هكذا إلـــى أفعـــال اعتباطية أو عشوائية وذلك فى حالة اعتبارها حرية بالمعنى اللاحتمى ، يقابله سقوط الحرية عند الحتمى ضحية "لتحكم قوى تتحرك ضد بعضها البعض ... وما يبدو فى الظاهر على أنه حر يثبت أنـه محكـــوم بدوافـــع قهرية داخلية وعلل خارجية." [١] وبهذا ينفى الحتمى الحريـــة الحقيقيـــة كلية. غير أن هذا النفى بدوره لا يعبر عن حقيقة لاعتبارات سبق ذكرها.

ومن ثم نجد أن " اللاحتمية تجعل حرية الإنسان مسألة حدوث عارض ، منكرة بذلك المسئولية التى حاولت الدفاع عنها فى وجه الحتمية. كما أن الحتمية تخضع حرية الإنسان لضرورة آلية ، محولة إيـــاه إلـــى شـــىء محكوم تماما." [٢] وفى كلتا الحالتين نجد شيئا منافيـــا لحقيقـــة الحريـــة الإنسانية التى تند عن التجربة المباشرة. ولقد ألقى "روبرت" مزيدا مـــن الضوء على ذلك عندما كتب يقول : "إن مشكلة الحرية قد وصفـــت فـــى الغالب بلغة الحتمية الآلية أو الميكانيكية فى مقابل اللاحتميـــة. غـــير أن "تلش" يؤكد أن كلتا النظريتين لا تنصفان الطريقة التى بها يدرك الإنسان بنيته الأنطولوجية. فكل نظرية من النظريتين تعتبر الإرادة كما لو كانت شيئا ، ثم تختلفان بعدئذ حول ما إذا كانت هـــذه الإرادة تتمتـــع بصفـــة معينـــة ، أعنى ، الحرية. وعندما توضع المشكلة علـــى هـــذا النحـــو ، يكون النصر دوما فى صالح الحتمية ، فالشىء بحكم تعريفه يكون محددا تماما. وبناء على ذلك تضطر اللاحتمية ، وذلك فى خضم تخبطهـــا فـــى محاولاتها الدفاع عن قدرات الإنسان الخلقية والمعرفية ، إلى افـــتراض

---

(1) Ibid., Loc.cit.

(2) Ibid., Loc.cit

القرار بدون دافع ، وذلك لأنه على مستوى الأشياء لا يحـــدث انقطـــاع الرابطة العلية إلا إذا كان هناك شيء بدون علة. وغنى عن البيان أنـــه عندما يتشبث اللاحتمى بهذا الموقف الأخير يكون دفاعـــه عـــن قـــدرات الإنسان الأخلاقية والمعرفية دفاعا غير مقنع ، وذلك لأنه يقيـــم حجتـــه على حدوث حادثة غير معقولة ، تناقض تماما المسئولية التـــى يحـــاول الإبقاء عليها. ومع ذلك ، فإن كلتا النظريتين تقعان فى التناقض عندمـــا تزعمان أنهما صادقتان ، وذلك لأن تحقق الصدق يفترض ســـلفا قـــرارا معقولا ضد الكذب باعتباره إمكانية. والحتمية الآليـــة أو الميكانيكيـــة لا تستطيع أن تفسح مكانا للقرار ، مثلما أن اللاحتمية لا تستطيع أن تفسح مكانا للمعقولية أو للتبرير العقلى الصحيح."[1] وهكذا نصل إلـــى نفـــس النتيجة السابقة التى تقرر وجود شيئ منافى لحقيقة الحريـــة الإنســـانية التى تند عن التجربة المباشرة فى كلتا الحالتين : الحتمية ، واللاحتمية.

ولهذه الأسباب لا يستطيع الوعى المعاصر أن يستمر فى الوقوع فى هذا الخطأ التقليدى. فالحتمية واللاحتمية معا هما مرآة لسوء فهم الحرية الحقيقية التى تند عن التجربة المباشرة . وخطأ الفريقيـــن ينتـــج عـــن انطلاقهما من فرض زائف مسبق يجعل التصويت لصالح الحتمية أمـــرا يستحيل تجنبه ، وهذا ، بتعبير "تلش" نفسه ، "يحـــول اللاحتميـــة إلـــى احتجاج يعجز عن تقديم أى فهم حقيقى."[2]

---

(1) Roberts, D.E., Tillich,s Doctrine of Man, in The Theology of Paul Tillich, PP. 136-127, The Macmillan Company, New York, 1964.

(2) Tillich, Paul, Politicl Expectation, PP.126-127.

غير أن انتصار الحتمية لا يأتى من وازع أنها تعبر عـن حقيقـة ، وإنما هو ، وكما ذكرت ، نتيجة لخطأ الفرض المسبق الذى ينطلق منـه الفريقان ، والذى يجعل الحتمية واللاحتمية تناقضـان ادعائهمـا أنهمـا تعبران عن حقيقة. فإذا كانت اللاحتمية تنفى المسئولية ، فإن الحتمية لا تفسح مكانا للقرار. وهكذا ننتهى مع "تلش" إلى أن "الحتمية واللاحتميـة تستحيلان من الناحية النظرية لأنهما تدحضان زعمهما أنهما تعبران عن حقيقة. فالحقيقة تفترض قرارا لصالح ما هو حق ضد ما هو باطل. وكلا من الحتمية واللاحتمية تجعلان هذا القرار شيئا لامعقـولا."[1] فكلاهمـا على خطأ وكلاهما يعبر عن سوء الفهم التقليدى لمضمون الحرية الـذى يتعين التخلى عنه فى ضوء ما يقدمه الوعى المعاصر من فهم أعمـق لمضمونها الحقيقى. وهذا يبرز من جديد سؤالنا الرئيسى الذى طرحنـاه فيماسبق والمتعلق بكيفية فهم الحرية فهما معاصرا صحيحـا ، والـذى سوف تقدم الدراسة الإجابة عليه فى أقسامها التالية.

(٤)
إعادة طرح المشكلة

إذا كان هذا التحليل صحيحا ، فإننا نكون قد توصلنـا إلـى نتيجـة رئيسية على قدر كبير من الأهمية بالنسبة لهذه الدراسة. هذه النتيجـة تتلخص فى أن وضع الضرورة والحتمية فى مقابل الحرية مفهومة على

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.I, P. 183.

أنها حرية إرادة لا يؤدى إلى إنكار أو نفى الحرية فحسب ، وإنما يؤدى أيضا إلى تشويه الضرورة والحتمية ومعهما الحرية. هذا التشويه ، الذى يكشف عنه الوعى المعاصر بالأبعاد الحقيقية لمشكلة الحرية ، يطرح سؤالا عما إذا كان هناك مخرج من هذا المأزق الذى وضعنا فيه الفهم التقليدى لطبيعة المشكلة ربما عن غير قصد منه !! والإجابة على هذا السؤال أجدها تستلزم أولا التعرف على ادعاءات كل فريق من الفريقين - ادعاءات أنصار الحتمية أو عبودية الإرادة وادعاءات أنصار اللاحتمية أو حرية الإرادة أو حتى أنصار حرية الإرادة مفهومة على أنها لا تعنى اللاحتمية[1] - والتى يدفعها كل منهما فى وجه الآخر تبريرا لموقفه.

إذ من الملاحظ أن " تلش" نفسه اكتفى فيما سبق بالبرهنة على فساد مقابلة الضرورة والحتمية بالحرية ، دون أن يطلعنا على طبيعة هذا

---

(١) راجع ، " وولتر ستيس" ، مشكلة الإرادة الحرة (الحتمية الرقيقة) ، مقتبس من كتاب "الفلسفة وقضايا العصر ، الجزء الأول ، ص٦٢، مجموعة مقالات جمعها "جون ر. بورر" و "ميلتون جولدينجر"،وترجمها إلى العربية د. أحمد حمدى محمود ، ضمن مجموعة الألف كتاب الثانى ، رقم ٨٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، عام ١٩٩٠م ، حيث يرى هذا الرجل أن حل هذه المشكلة يقوم على فهم حرية الإرادة ليس على أنها تعنى اللاحتمية ، وإنما على أنها تفترض الحتمية بل ومرادفة لها. وعلى الرغم من أن خطأ هذا الحل سوف يناقش بالتفصيل فى خاتمة الدراسة ، إلا أننا نستطيع أن نقول هنا سلفا إن وجه الخطأ هنا يرجع إلى أن مرادفة الحرية بالحتمية إنما يوقعنا فى خطأ تقليدى أفدح يفضى إلى إنكار الحرية والحتمية معا وفى آن ، كما سوف يخبرنا الوعى المعاصر موضوع هذه الدراسة ، الأمر الذى يعنى أنه حتى هذا الحل لايخرج عن كونه صورة أخرى من صور الخطأ التقليدى فى فهم طبيعة الحرية.

الصراع من وجهة نظر أصحابه أنفسهم ، الأمر الذى يجعله عرضة للاتهام بالتحيز لأفكاره الشخصية (أى لافتراض مشكلة من صنعه حتى يقدم لها حلا من صنعه) من ناحية ، ويفضى من ناحية أخرى ، إلى عدم التعرف على طبيعة الأبعاد الحقيقية للمأزق القائم بين الفريقين التقليديين المتصارعين. ولهذا السبب سوف نحاول أن نطرح ، فى هذا القسم ، المشكلة بمعزل عما يقوله "تلش" نفسه حول طبيعتها ، وذلك حتى نتعرف ، أولا ، على طبيعتها الحقيقية كما جاءت عند أصحابها ، وحتى نضمن ، ثانيا ، عدم تحيز " تلش" لأفكاره الخاصة وذلك فى عرضه لطبيعتها ، وحتى نتعرف ، من الناحية الثالثة ، على مدى نجاح "تلش" فى تقديم حل معاصر فعال قادر على قهر هذا المأزق أو التغلب عليه.

ولسوف نبدأ هذا الطرح للمشكلة بالإشارة إلى تلك الملاحظة الثاقبة التى قدمها كلا من "ريكارد" و "آفريوم" حول طبيعة الطرح التقليدى للمشكلة ، والتى تقول: "إن المشكلة الميتافيزيقية المتعلقة بحرية الإرادة تدور على مايبدو حول تحديد مدى اتساق الاعتقاد فى الحرية الإنسانية مع تجربتنا ، ومعرفتنا ، وآرائنا فى الطبيعة الإنسانية. فمن ناحية ، هناك وجهة نظر تصر على أنه لا وجود فعلى للحرية الإنسانية-هذه الرؤية تسمى بالحتمية. وفى مقابل هذه الرؤية ، هناك الزعم القائل بأن هناك بكيفية ما ، وبدرجة ما ، عنصرا حرا فى السلوك الإنسانى."[1]

(1) Richard H. Popkin & Avrum Stroll, Philosophy Made Simple, P.106, Heinemann, London, 1981.

هذا يعنى أن السبب الحقيقى وراء هذا الطرح التقليدى للمشكلة إنما يرجع إلى الاعتقاد فى أن تجربتنا أو خبرتنا بسلوكنا الخاص وقراراتنا الشخصية تدلنا على وجود مظهرين متعارضين أو متناقضين أحدهما هو وعينا بحريتنا ، بقدرتنا على أن نقرر بأنفسنا ، وعلى أن نتروى بخصوص ما نفعله فى مختلف المواقف ، وصولا إلى نتائج اعتقاداتنا وأفعالنا ، والآخر هو أننا كثيرا ما نكتشف ، من الناحية الأخرى ، أن معظم قراراتنا التى كنا نظن وقت اتخاذها أنها كانت قرارات حرة ، إنماهى فى حقيقة الأمر نتاج للعديد من العوامل والمؤثرات الشخصية ، والاجتماعية ، والنفسية ... وغيرها ، الأمر الذى يعنى أنها لم تكن قرارات حرة كما كنا نظن. هذه الحقيقة الأخيرة تتأكد لنا بصورة أوضح وأوضح كلما عرفنا المزيد والمزيد عن خصائص الطبيعة الإنسانية. فكلما عرفنا المزيد عن تلك الخصائص ، "كلما أصبحنا ندرك أن الكثير ممانفعله ونعتقد فيه إنما هو نتاج للتربية ، أو التعليم ، أو البيئة ، أو الطبيعة البيولوجية ، وهلم جرا."[1] وتبعا لهذا نهضت منذ البداية ، هكذا يقول "ريكارد وآفريوم" ، المشكلة المتعلقة بما إذا كانت الموجودات الإنسانية هى حقا موجودات حرة ، أعنى ، تفعل أو تتصرف فى ضوء إرادة حرة تتخذ قراراتها بمحض اختيارها، أم أن أفعالها وأفكارها محددة كلية بالكثير من العوامل المؤثرة التى تتحكم فيها على نحو ينفى تماما القول بحرية الإرادة الإنسانية.

وكان من نتيجة ذلك أن انقسم الناس منذ البداية ما بين مؤيد لحرية الإرادة الإنسانية ، وما بين معارض لتلك الحرية. والفريق الذى

(1) Ibid., P.105.

تشيع لحرية الإرادة سمى فى الغالب باسم أنصار حرية الإرادة أو اللاحتميين ، أما الفريق الذى رفض حرية الإرادة فقد سمى فى الغالب باسم أنصار عبودية الإرادة أو الحتميين. ولقد تمخض عن هذا الانقسام الأحادى الجانب أن قدم كل فريق مجموعة من الأدلة والبراهين يدافع بها عن موقفه ويحاول من خلالها دحض مزاعم الفريق الآخر.

وفى كتابه "حرية الإرادة والمسئولية الإنسانية"، لخص "هيرمان هورن" سائر البراهين المؤيدة للموقف الحتمى فى تسعة براهين جاءت فى كتاب "الفلسفة وقضايا العصر"[1] مرتبة على النحو التالى:-

أولا: البرهان المستمد من الفيزياء:-

وهو يقوم على ذلك الافتراض المعروف فى علم الفيزياء والقائل بثبات الطاقة وعدم تعرضها للزيادة والنقصان ، هذا على الرغم من أنها قد تتعرض للتغير من حالة إلى أخرى كالتحول من الحرارة إلى الضوء. ومفاد ذلك أن أية حركة لأى جسم يمكن أن تفسر تفسيرا كاملا بالرجوع إلى الظروف الفيزيائية المسبقة. وبتطبيق ذلك على الجسم الإنسانى يمكن القول إن سائر أفعال هذا الجسم تحدث آليا بفعل الأحوال السابقة للجسم والعقل ، بلا أى تدخل لعقل الفرد أو مقاصده أو غاياته، الأمر الذى يعنى ، بتعبير آخر ، أن إرادة الإنسان ليست من بين العلل التى تسبب أفعاله ، وأن أفعاله محتومة فيزيائيا من جميع النواحى. فإذا قامت حالة من حالات الإرادة (أى حالة ذهنية) بإحداث فعل للجسم ، وهذا الفعل فيزيائى ، وأدى ذلك إلى زيادة الطاقة الفيزيائية للعالم ، فإن هذه المسألة

---

(١) راجع الفلسفة وقضايا العصر ، ص٤٨-٥٥ .

ستتعارض هى والافتراض الذى يتبعه علماء الفيزياء اتباعا كليا ، بمعنى أنها ستتعارض هى والافتراض القائل بثبات الطاقة وعدم تعرضها للزيادة والنقصان ، الأمر الذى يعنى أن إرادة الإنسان لا تعد فى نظر علم الفيزياء علة حقيقية تفسر الحركة الفيزيائية-ما دام أنها تزيد من الطاقة الفيزيائية التى هى أصلا ثابتة لا تزيد ولا تنقص من وجهة نظر علم الفيزياء. والنتيجة المترتبة على ذلك هى أن سائر أفعال الإنسان محتومة أعنى محكومة فيزيائيا ولا دخل فيها لأى شىء يسمى بالإرادة الحرة.

ثانيا: البرهان المستمد من علم الأحياء أو البيولوجيا :-

هذا البرهان يقوم على افتراض يفيد بأن أى كائن عضوى يمكن تفسيره تفسيرا وافيا بالرجوع إلى موروثاته وبيئته - باعتبار أن هاتين هما القوتان الحقيقيتان اللتان تفسران سائر حركاته. فكل كائن عضوى لا يخرج عن كونه مركبا من شيئين أساسيين أحدهما هو القدرات والآخر هو ردود الفعل للمنبهات. وإذا كان الكائن يكتسب قدراته من الموروثات ، فإن المنبهات ترد إلى البيئة. أما الاستجابات أو ردود الأفعال للمنبهات التى ترد إلى العقل - الحيوانى أو الإنسانى - فهى نتاج لكل من الاستعدادت الموروثة من ناحية ، والمنبهات البيئية من ناحية أخرى . وإذا كان هناك اعتقاد جازم بأن هذا التفسير يصدق على الحيوانات الأدنى ، فليس هناك ما يمنع من انطباقه على أسمى الحيوانات ، أعنى ، الإنسان . ففى كلتا الحالتين يفسر الموجود بلغة الحتم الذى لا يفسح مكانا لحرية الإرادة.

ثالثا: البرهان المستمد من الفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) :-

يقوم هذا البرهان المؤيد للحتمية على الافتراض الذى قدمه "توماس هكسلى " والذى يقضى بأن الإنسان هو عبارة عن "أوتوماتون" أو "إنسان آلى" واع. ومن الملاحظ أن هذا البرهان لا ينكر وجود الوعى فى الإنسان ، غير أنه ينكر فاعليته. إذ أن جميع أفعال الإنسان تتوافق ، طبقا لهذا البرهان ، مع النماذج الآلية رغم تعقدها. فهذه الأفعال تكون مصحوبة بالوعى ، الذى لا يدخل فى سلسلة الظواهر العلية ، وإنما يقع خارجها ، الأمر الذى يعنى أن الإنسان وأفعاله عبارة عن مركب ضخم من الأفعال المنعكسة وحشد من القوى الفيزيائية التى تتوازن كل منها هى والقوى الأخرى ، فالإنسان آلة واعية ، وإن كانت أفعاله لا تنسب على الإطلاق إلى غاياته الواعية.

رابعا: البرهان المستمد من قانون العلية :-

يمكننا أن نقدم لهذا البرهان بهذه الملاحظة التى تفيد بأنه على الرغم من أن سائر البراهين السابقة تستخدم قانون العلية بشكل أو بآخر ، إلا أنه من الممكن تقديم هذا البرهان المؤيد للحتمية فى هذا السياق بطريقتين إحداهما ميتافيزيقية ، والأخرى علمية - إن جاز التعبير - وذلك في ضوء المبدأ القائل بأن " لكل حادثة (أو معلول) علة بالضرورة." والبرهان الميتافيزيقى يقوم على أنه إذا قبلنا هذا المبدأ الأخير ، فإن هذا يعنى ضمنا قبولنا للمبدأ القائل بأنه حتى المعلولات أو الأحداث أو الأفعال العقلية مثل قراراتنا لابد وأن يكون لها نفس التفسيرات العلية التى تكون للمعلولات أو الأفعال الفيزيائية تماما. لأن

تطبيق هذه القاعدة على سائر الأشياء فيما عدا الرغبات أو الأماني الإنسانية يكون بلا مبرر ولا معنى له على الإطلاق.[1]

وحتى إذا كنا نقبل القاعدة العلية باعتبارها قاعدة تنطبق على العالم الطبيعي نظرا لأننا ندرك ضرورة وجود تفسير للمصدر الذي جاء منه النظام الطبيعي وللسبب الذي يجعله يعمل على النحو الذي يعمل عليه ، فإن هذا يعني أن العالم العقلي ، خاصة عالم التروي والاختيار واتخاذ القرار ، يبدو على أنه يتطلب نفس التفسير العلي. فالتساؤلات من قبيل : لماذا يتعين علي أن اختار هذا بدلا من ذاك ؟ أو لماذا أرغب هذا ولا أرغب ذاك؟ أوكيف قمت بتنمية هذا الاتجاه العقلي بالذات دون غيره ؟ هي تساؤلات في محلها تماما وتقتضي الإجابات عليها نظرية حتمية حول طبيعتنا وشخصياتنا وسلوكنا ، نظرية تفسر السبب في آداء المرء لأفعال معينة دون غيرها. حتى لو أصر المرء على أن قراراته واختياراته ترجع إلى عوامل كامنة في طبيعته ، فلابد أن يسلم أيضا بإمكانية تقديم تفسير علي أو حتمي ما يجيب على هذه التساؤلات.[2]

حقا ، لقد أوضح "ديفيد هيوم" أن نفس صور التلازم أو الاقتران العلي التي نطبقها على سائر الأشياء يمكن تطبيقها أيضا حتى على أفعالنا واختياراتنا. حيث يمكن التنبؤ بدقة كبيرة بما سوف يختار الناس في المستقبل ، وبما سوف يريدون. فالعلماء المهرة من طراز علماء النفس وعلماء النفس العلاجي ليسوا وحدهم الذين يمكنهم اكتشاف

---

(1) Richard H. Popkin & Avrum Stroll, Philosophy Made Simple, P107.

(2) Ibid., Loc.cit.

القوانين التى تحكم الاختيار الإنسانى على نحـــو يمكنهـم مـــن التنبـــؤ بالمجرى المتوقع للاختيارات الإنسانيــة على أساس اقـــتران أو تـــلازم معلولات أو أفعال أو أحداث معينة ، لأن نفس الشيء يمكـــن أن يحـــدث حتى فى عالم "التجارة" الأكثر ميلا إلى الطابع "العملـــى" ، حيـــث توجـد مؤشرات صادقة توضح على أى نحو سوف يكون الاختيار الإنسانى. حقا ، إن المنتجين يمكنهم التنبؤ سلفا وبدقة شديدة بعدد المشترين لمنتج ما ، وذلك مع الوضع فى الاعتبار مؤشرات إعلانية معينة ، وماشابه ذلـــك من مؤثرات. ولو كان هذا الضرب من التنبؤ غير مستطاع ، لكان مـــن ضروب المجازفة التامة إنتاج أى شيء اللهم باستثناء المواد الضرورية لحفظ الحياة الإنسانية. وتبعا لهذا يمكن القول مع "هيوم" أنه حتى لو لم نلاحظ القوة التى تجعل الناس يقررون على النحو الذى فعلـــوه (وهـــو يقول هنا أننا لانلاحظ أيضا القوة التى تجعل الأفعال الفيزيائية تحدث على النحو الذى تحدث عليه) ، فإننا نجد صورا من الاقـــتران العلـــى بيـــن قراراتنا الاختيارية وبين أحداث أو معلولات أو أفعـــال أخـــرى ، وهـــذه الصور تقدم مؤشرات ملائمة لعمل تخمينات معقولة أو محتملـــة حـــول مجرى الاختيارات الإنسانية فى المستقبل ، بقدر محسوب من الدقة.[1]

هذا عن الشق الأول أو الميتافيزيقى من البرهان المؤيـــد للحتميـــة المستمد من قانون العلية ، أما عن شقه الآخر "العلمـــى" فقـــد صاغـــه "هيرمان" على النحو التالى: إن المعلولات المتشابهة لها علل متشـــابهة. والواقع أن المعلول يشبه العلة ، وما المعلول إلا علة قد اتخـــذت شـــكلا آخر ، كما يبين من مثل البرق ، الذى يعد معلـــولا لأحـــوال كهربائيـــة

(1)Ibid., P. 107 - 108.

تسبقه. وبطبيعة الحال ، فإن العقل الإنسانى معلول فيزيائى ، ومن ثم فإن علينا أن نتوقع أن لا نصادف غير العلة الفيزيائية وحدها ، ومن هنا تكون العلة اللافيزيائية ، أو النفسية قد استبعدت من طبيعة الحالة ، وبذلك لن تكون الإرادة الإنسانية معلولا لأى شىء . إذ ترد أفعال أى إنسان أو كلب أو شجرة ، وغير ذلك إلى أحوال فيزيائية سابقة ، وهى وحدها بوصفها عللا التى تحدد المعلولات . فنحن لم نعد نرجع البرق إلى أسباب نفسية كمطرقة "جوبيتر". كما أن علينا أن لانفسر أفعال البشر بردها إلى نواياه النابعة من روحه.[1]

<u>خامسا</u> : البرهان المستمد من فلسفة العلوم الطبيعية المستمدة من العلم–

يقوم هذا البرهان على افتراض أن سائر الأحداث فى الطبيعة تقوم على تفسير واحد أو على نظرية تفسيرية عامة لكل الأحداث التى تجرى فى الطبيعة ، تعد محل اهتمام ذلك الفرع من الفلسفة الذى نطلق عليه اسم "فلسفة العلوم الطبيعية" ، وأعنى بها النظرية التى تقول بالتفسير الآلى لكل شىء ، والتى تؤكد على أن الأشياء أو الأحداث لا تحدث لمجرد أن أحدا ما أرادها ، أو اشتهى حدوثها. لقد حدثت لأنه قد أريد لها أن تحدث . وقد أريد لها ذلك ، لأنه يتعين عليها ذلك . وتتمثل مهمة العلم فى البحث عن هذا الارتباط الضرورى بين أحداث الطبيعة. وتبعا لهذا الافتراض ، يكون الكون فى جملته وفى جميع أجزائه خاضعا لفعل قانون آلى ، وهذا القانون يسود فى جميع الحالات ، ومن هنا يكتسب سمة الكلية . وما الإنسان إلا كائن صغير للغاية فوق أرض صغيرة تعد

---

(١) راجع ، الفلسفة وقضايا العصر ، ص ٥٠ .

فى ذاتها نسبيا كوكبا ضئيلا للغاية فى واحدة من أصغـــر المجموعـــات الشمسية التى لا تحصى وتملأ الفضاء اللامتناهى. والكـــون مجموعـــة آلات فيزيائية محكومة بالقانون ، وما الإنسان إلا نتفة صغيرة من هـــذا الكون الآلى. وأنى له أن يفعل شيئا آخر غير مـــا يقـــوم بـــه بـــالفعل ؟ وسيترتب على أى فعل إرادى مطرد إقحام النزوات والمصادفات فى كون خاضع لحتمية آليـــة ، بحيث يتسنى لأى مشاهد يحيط بكل شـــىء فـــى الحاضر أن يتكهن دون تعرض للخطأ بكل مستقبل هذه الأشياء.

سادسا: البرهان المستمد من علم النفس :-

لعل من البديهى أن ينحاز علماء النفس - اللهم باستثناء قلة قليلة لعل من ابرزهم الفيلسوف البراجماتى الأمريكى الشهير وعـــالم النفـــس القائل بحرية الإرادة وأعنى به "وليم جيمس" - إلى مبدأ الحتمية ، مادام أن علم النفس يسعى إلى أن يكون علما يقف فى مصاف ســـائر العلـــوم التى تستبعد بحكم طبيعتها القول بحرية الإرادة. وعلماء النفس ينحازون هكذا إلى مبدأ الحتمية بناء على إقرارهم للفرض المؤثر القـــائل بأنـــه لا وجود لحالة فى الذهن لا تناظرها حالة فى المجتمع ، الأمر الذى يعنى أن علينا اعتبار الحالة المخية تفسيرا للحالة الفكرية ، لأنه ليســـت هنـــاك علاقة تقبل الحساب الكمى للحالات الفكرية المتعاقبة ، ومـــن ثـــم فـــإن الحالة المخية ذاتها لا تفسر بدورها بالرجوع إلى الحالة الفكرية ، ولكنها تفسر بالرجوع إلى الحالة المخية التى سبقتها. وهكذا لا يحدث انقطـــاع فى سلسلة العلل والمعلولات الفيزيائية ، وتكون قادرة على تفسير نفسها بنفسها ، وقادرة أيضا على تفسير سلسلة الوقائع الفكرية ، وإن كـــانت سلسلة الوقائع الفكرية بدورها غير قادرة على تفسيـــير أى شـــىء مـــن

ناحية الوقائع الفيزيائية ، وهذا يفضى فى نهاية المطاف إلى تجريد الإرادة الواعية من كل فاعليتها. والأدلة التى يسوقها علماء النفس على نجاح هذا الافتراض كأساس فعال لعلم النفس كثيرة ويمكن أن نذكر من بينها أن معرفتنا الحديثة بمواضع وظائف المخ ، وحالات انعقاد اللسان عند المجانين قد اعتمدت اعتمادا كبيرا عليه. أضف إلى ذلك ، أنه باعتباره علما للعقل ، يعتمد علم النفس دوما على افتراضاته السابقة أو على مسلماته الخاصة بالقانون. فلو أريد فهم نطاق الذهنيات ، فلا بد أن يكون لها قوانينها الخاصة بها والتى لا تعرف الاستثناء ، الأمر الذى يعنى أن أحد المهام الرئيسية المنوط بها عالم النفس تكمن فى اكتشاف القوانين التى لا تعرف الاستثناء. ولعل أحد هذه القوانين التى تؤكد القول بالحتمية فى مجال علم النفس يتلخص فى قانون الدوافع الذى يفيد بأنه لا وجود لفعل من أفعال الإرادة بلا دافع ، وأن أقوى الدوافع يحدد الإرادة. فثمة توافق دائم بين الفعل وأقوى الدوافع التى تقدمها العوامل الوراثية أو البيئية أو كليهما معا. إن سيادة الدافع الأقوى هو الذى يفسر السر فى رفض أو إنكار علماء النفس لأى وجود فعلى للحرية - هذا على الرغم من أنهم قد يكونون أكثر الناس دراية بمعناها الذى يتكشف لهم ، على سبيل المثال من خلال عمليات الاستبطان التى يقومون بها ، والتى يشعر الناس من خلالها أنهم أحرار فى تقرير الاتجاه الذى يريدونه. فهم يفسرون وجود مثل هذا الاعتقاد لدى الناس على أنه دليل على تشبث العقل دوما بمعتقدات زائفة تتعلق بالحقائق الفعلية ، وعلى خضوعه للأوهام . فحقيقة الأمر هى أنه لا وجود لمثل هذا الوهم

المتعلق بالحرية فى الواقع الفعلى ، حتى وإن كان هناك انخداع عام بوهم الحرية. فالحرية الفعلية هى شىء لا وجود له.

سابعا: البرهان المستمد من علم الاجتماع :-

إن انحياز علماء الاجتماع إلى مبدأ الحتمية بما ترتب عليه من تخليهم عن القول " بحرية الإرادة " قد بدأ منذ أن نقلوا قضية "حرية الإرادة" نفسها من نطاق الفرد ، ووضعوها فى نطاق الظواهر الاجتماعية. فلقد واكب هذا الانتقال إقرار ما يسمى بمبدأ الحتمية الاجتماعية وإنكار الحرية الفردية. وهذا الإقرار يقوم على اعتبار أن الإنسان يعيش ويعمل فى خضم المجتمع ، ولا يحيا فى عزلة. والمشتركون فى أى حشد لايقررون أى شىء بحرية ، ولكنهم يتبعون قائدا ما . على أن هذا القائد ذاته لا يقرر أى شىء بحرية ، فقد ينبهر بفكرة ما فى عقله ، ويترك التأمل والفكر القاصد خلف ظهره. وهكذا يستطاع رد أفعال الإنسان إلى أفعال الآخرين ، وإلى الأفكار المسيطرة على فكره. وهكذا أمكن ظهور علم يدور حول أفعال الإنسان المشترك فى جماعة من الناس ، بفضل اتباع مبدأ الحتمية الاجتماعية الذى لا يفسح أى مكان للحرية الفردية.

ثامنا: البرهان المستمد من علم الأخلاق :-

هذا البرهان المؤيد لمبدأ الحتمية يمكن أن يأخذ الصيغة التالية: إن شخصية أى إنسان هى التى تحدد أفعاله ، وهى مسئولة عنها ، لأن هذه الأفعال قد صدرت عنها ، لأنه قام بها اعتماداً على كونه هذا الشخص بالذات . ولو كانت أفعاله من أثر إرادة حرة ، لما كان فى استطاعة أحد الاعتماد عليه ، لأنه سيكون فى هذه الحالة فاعلا غير مسئول عن

أفعاله. فلما كان مقيد الشخصية لذا أمكن الاعتماد عليه. ولو اتصفت أفعاله بخيريتها ، فإننا سنهنئه ، ونمتدح شخصيته ، وإن كان من واجبنا أن لا نسرف فى هذا الثناء ، ولو كانت أفعاله سيئة ، فإننا سنشعر بالإشفاق على شخصيته ، ومن واجبنا أيضا أن لا نسرف فى لومه ، إنه سينال ثوابا ، لا لكونه كان قادراً على اتباع طريق آخر ، ولكن سيكون ذلك كتقدير على ثبات شخصيته وكحافز لكى يواصل السير فى طريقه القويم ، وبالمثل فإنه يعاقب لا لأنه كان من المحتوم عليه أن لا يرتكب خطأ ، وإنما لمساعدته على اتباع الطريق القويم فى المرة التالية. وتخضع كل تعاليمنا واستنكاراتنا وتصحيحاتنا للآخرين لافتراض مسبق قوامه وجوب خضوع الآخرين لهذه المؤثرات ، وهكذا يتسنى التعبير عن جميع المقولات الأخلاقية بلغة الحتمية. والحق إن كثيرين من المفكرين والكتاب فى الأخلاق ، يفهمون هذه المسائل على هذا الوجه ، ابتداء من "سقراط" الذى اعتقد أن الأفكار الصحيحة تحدد السلوك الصحيح. ويقول بعض أساتذة الجوانب العملية ،أنهم رغم إيمانهم بالحرية فيما يتعلق بأنفسهم ، إلا أنهم مرغمون على الإيمان بالحتمية بالنسبة لأفعال تلاميذهم. وعلى أية حال ، هكذا يضيف "هيرمان هورن" ، فإن نظرية السلوك التى يحاول علم الأخلاق وصفها لا تتبنى بالضرورة الدفاع عن الحرية.

<u>تاسعاً</u>: البرهان المستمد من اللاهوت :-

هذا البرهان الأخير فى سلسلة البراهين التى يسوقها "هيرمان هورن" تأييدا للحتمية يقوم على افتراض أن الله هو القوة العلية الوحيدة فى الكون ، ويحدد سائر الأفعال الإنسانية والطبيعية على حد سواء.

والبرهان فى أبسط صوره يقرر أنه طالما أن الله يتمتع بقدرة كلية وبعلم كلى ، فهو قادر على التحكم فى أو السيطرة على كل ما يحدث ، وعلى أن يعرف سلفا (بصورة محددة قبلا) كل ما سوف يحدث. وإذا كانت هناك حادثة ، سواء كانت فى عقل الإنسان أو حتى فى حركة ورقة من الأوراق ، لم يكن يعرفها الله سلفا ، لكان هذا يرد إلى قصور فى القدرة الإلهية. وطالما أن مثل هذا القصور لا يمكن تصوره (طبقا لهذه النظرية) ، فلا بد أن يكون الله قد علم ، قبل خلقه للعالم ، كل ما سوف يحدث فى المستقبل. ومادام أن ذلك هكذا ، فلا بد أنه قد عرف سلفا كل اختيار سوف نختاره على مدار التاريخ. وتبعا لهذا يكون كل فعل قد قدر وحدد سلفا بواسطة علم الله السابق وقراراته السابقة.[1]

هذا يعنى ، بتعبير "هرمان هورن" ، أن الله يعلم كل شىء ، ومن ثم فإنه يعرف ما أنوى أن أفعله ، قبل إقدامى على الفعل. وتبعا لذلك فليس هناك غير حقيقة واحدة ، ولا وجود لإمكانيتين اختار إحداهما فيما ينتظرنى من أفعال. وبناء على ذلك ، فأنا لست حرا لفعل أى شىء غير ما يستوجب على فعله عندما يحين الوقت. بذلك يكون مذهب المعرفة السابقة عند الله قد رأى استبعاد الحرية من اختيار الإنسان. على أن إنكار وجود معرفة مسبقة لله قد يعنى الحط من جلاله.[2]

وحتى إذا ادعى شخص بأنه على الرغم من أن الله هو العلة المطلقة لكل ما يحدث ، ولديه معرفة مسبقة بكل ما يحدث ، إلا أنه

---

(1) Richard H. Popkin & Avrum Stroll, Philosophy Made Simple, P.107

(٢) راجع الفلسفة وقضايا العصر ، ص ٥٥ - ٥٩ .

لايزال بإمكاننا أن نختار بحرية ، فإن اللاهوتى الحتمى من طـــراز ذلـــك الكالفانى الأمريكى العظيم المدعو "جوناثان إدوارد" قد برهن على أن مثل هذه الحرية هى حرية زائفة. فنحن قد نعتقد أننا نختار بحرية ، غير أن حقيقة الأمر هى أن اختياراتنا قد حددت سلفا على نحو يحول بيننا وبين اتخاذ قرار أصيل. وحتى إذا قمنا بعملية تروى مـــدروس حـــول نـــوع الاختيار الذى يتعين علينا اختياره ، فإن القرار النهائى يكون محددا ، ما دام أن الله يعرفه سلفا.وعلى الرغم من أننا نختار بإراداتنا الاختيار الذى يتوقعه الله، فإن إراداتنا لا تعدو أن تكون مجـــرد مســـألة أخـــرى مـــن المسائل التى يتحكم فيها الله ، يتنبأ بها سلفا ويقضى بها سلفا.(١)

هذه هى البراهين التى قدمها الحتميون التقليديون تـــبريرا لموقفهـــم ودحضا لمبدأ حرية الإرادة الإنسانية. ولكن ماذا عن أنصار حرية الإرادة الإنسانية ؟ هل لديهم هم أيضا ، ومن الناحية الأخـــرى ، مـــا يقدمونـــه تبريرا لموقفهم المناقض بطبيعة الحال للموقف الحتمى؟ وللإجابة علـــى ذلك نقول إن "كورليس لامونت" قدم هو الآخر ثمانية أدلـــة حـــاول مـــن خلالها الدفاع عن حرية الإرادة فى وجه أعدائها من الحتميين.(٢) ولقـــد استهل هذه الأدلة بدفاع رائع عن حرية الإرادة هذا نصـــه: "أرى أن أى إنسان مقتنع بحيازته لحرية الاختيار أو حرية الإرادة يتمـــيز بإحســـاس أعظم بالمسئولية يفوق الشخص الذى يعتقد أن الحتمية الشاملة تســـود العالم وتتحكم فى حياة البشر. وتعنى الحتمية بالمعنى الكلاسيكى أن تيار

---

(1) Richard H. Popkin & Avrum Stroll, Philosophy Made Simple, P. 107.

(٢) راجع الفلسفة وقضايا العصر ، ص٥٥-٥٩ .

التاريخ ، وما يحمله من مظاهر الاختيارات والأفعال الإنسانية ، تحدد مساره مسبقا تحديدا كاملا منذ بداية الزمان. إن من يعتقد أن كل ما هو كائن قد تحددت له كينونة ما بمقدوره أن يحاول التنصل من المسئولية الأخلاقية المترتبة على ارتكاب الفعل الخاطىء ، كالزعم بأنه كان مجبراً على فعل ما فعله ، لأن هذا الفعل كان مقدرا تبعا للقوانين الحديدية الصارمة التى تربط السبب بالنتيجة. أما إذا كان الاختيار الحر موجودا حقا فى لحظة الاختيار ، فلا يخفى أنه فى هذه الحالة ، سيتمتع الناس بالمسئولية الأخلاقية الكاملة لاتخاذ القرار والاختيار بين بديلين أو أكثر من البدائل الحقيقية. وبذلك لا تكون لحجة الحتمية أى وزن. تبعا لذلك سيتركز جوهر نقاشنا حول السؤال الخاص بأيهما يمثل الحقيقة : الاختيار الحر أم الحتمية الكلية . وسأحاول أن أفحص بإيجاز الأسباب الأساسية التى تشير إلى الإرادة الحرة."(١)

والأسباب أو الأدلة ، كما ذكرت ، تندرج فى ثمانية يفيد **أولها** بأن هناك حدسا مباشرا قويا يمثل المفهومية الدارجة ، ويشترك فيه بالفعل جميع أبناء البشر ، ويرى أن الاختيار أمر حقيقى ، وربما يماثل فى قوته الإحساس باللذة والألم. صحيح أن أنصار الحتمية يستبعدون الحدس ويعتبرونه شيئا مصطنعا . وقد يكون من الصحيح أيضا أن حدس حرية الاختيار فى ذاته لا يثبت أن الحرية قائمة. غير أن حقيقة الأمر هى أن هذا الحدس قوى للغاية مما يؤدى إلى إلقاء تبعة البرهنة على استناد الحدس على وهم على كاهل أنصار مبدأ الحتمية.

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص ٥٥ – ٥٦.

أما **السبب الثانى** فيرتكز على إمكانية البرهنة على فساد حجة القائلين بالحتمية ، أى الذين اعترفوا ، أو حتى أصروا على القول بوجود قدر كبير من الحتمية فى العالم. فالحتمية فى صورة القوانين العلية (من نوع إذا كان كذا سيكون كذا) تسود الكثير من أفعال وظائف الجسم الإنسانى ، ومعظم الكون فى شموله. وبمقدورنا أن نشعر بالابتهاج لاتباع ما لدينا من أجهزة فسيولوجية آلية للتنفس والهضم والدورة الدموية ، وخفقان القلب لنظام محتوم ، لا يتوقف إلا إذا تعرض لخلل ما . ومن الزيف أن توضع الحتمية فى مقابل الاختيار الحر. فما نصادفه على الدوام هو الحتمية النسبية ، والاختيار الحر النسبى. وتتقيد حرية الإرادة دوما بالماضى ، وبالنطاق الرحيب للقوانين العلية (إذا كان كذا سيكون كذا) وفى الوقت نفسه ، فإن البشر يعتمدون على حرية الاختيارللاستفادة من القوانين ذات الطابع الحتمى ، كما تتمثل فى العلم ، والآلات التى صممها الإنسان. فمعظمنا يقود السيارات. ولكن لابد أن نتذكر أن من يقرر متى ، وإلى أين تسير ، هم نحن وليس هذه السيارات. وإذا أحسن استخدام مبدأ الحتمية ، وتوجيهه – ولا يتحقق ذلك دائما – سنزداد حرية وسعادة. هذا يعنى ، بتعبير آخر ، أن هذا السبب الذى يقدمه "كورليس لامونت" تأييدا لحرية الإرادة أو الاختيار إنما يقوم على اعتقاده أن وضع الحتمية فى مقابل اللاحتمية أو حرية الاختيار أو حرية الإرادة إنما هو وضع خاطىء لأن ما نصادفه دوما هو الحتمية "النسبية أو الرقيقة" أو حرية الإرادة "النسبية" لأنه حتى لو سلمنا بوجود قوانين حتمية صارمة أعنى تخضع لنظام العلة والمعلول بكل ما فيه من دقة ، فإن هذا لا يمنعنا من أن نقر بوجود حرية الإرادة

أو الاختيار حتى فى ظل هذه الظروف لأن الحقيقة تبقى: أننا نحن الذين نختار أن نستفيد من تلك القوانين ذات الطابع الحتمى. وإذا أخذنا المسألة من الجانب الآخر ، فقد يمكننا القول إنه فى قلب الإرادة الحرة تكمن أيضا الحتمية بمعنى ما. فالاختيار الحر يتحدد بالماضى الذى لا يعرف إلا الحتم ، وكذا بالنظام الرحب للقوانين العلية التى تفيد بوجود درجة ما من الحتم فى قلب ما يظن فى الظاهر بأنه اختيار حر.

أما **الدليل الثالث** فيبرهن على أن الحتمية أمر نسبى ليس فقط استنادا إلى وجود حرية الاختيار عند الإنسان على غرار ما يتضح من الدليل السابق ، وإنما أيضا استنادا إلى أن "الحدوث" أو المصادفة تعد سمة أساسية من سمات الكون. ولقد برهن "كورليس لامونت" على وجود هذا الحدوث أو المصادفة استنادا إلى تقاطع الأحداث المستقلة التى تتبادل التأثير ، والتى ليس بينها أى ارتباط على مسبق ، والمثل المفضل لديه والذى لا يمل أبدا من ذكره كدليل على ما يقول هو مثل الصدام الذى حدث بين الباخرة "تيتانك" ، والجبل الثلجى فى "تيوفوند لاند" فى منتصف ليلة ١٤ أبريل عام ١٩١٢م. حقا ، لقد كان حادثا جللا راح ضحيته ألف وخمسمائة نفسا ، وكان بطلاه تياران عليان كلاهما منفصل عن الآخر ، أحدهما يتمثل فى انحراف جبل ثلجى من الشمال إلى الجنوب ، ويتمثل الآخر فى اتجاه باخرة إلى الغرب قادمة من انجلترا.

أما **السبب الرابع** فيقوم على أن المعنى المعترف به للإمكان يقضى قضاء مبرما على النظرية المؤيدة للحتمية. هذا المعنى يتلخص فى أن كل شيء حادث فى الكون يملك جملة ممكنات فى مسلكه وتفاعلاته وتطوراته. صحيح أن الحتمى يعتقد أن تعدد الإمكانات فى مثل

هذه الأحوال ليس سوى ضرب من ضروب الوهم . غير أن حقيقة الأمر هى أن كل شىء حادث فى الكون يملك بالفعل جملة من الممكنات تفسح مكانا للاختيار ومن ثم للحرية. فأنت إذا أردت القيام برحلة أثناء أجازتك فى الصيف القادم ، فأنك ستفكر – بغير شك – فى عدد الإمكانات قبل أن تتخذ قرارك النهائى. وبينما ترى الحتمية أن مثل هذه الخواطر والتأملات لا تزيد عن عملية تشخيصية باعتبار أنه كان فى مقدورك دوما أن تختار الرحلة التى قمت باختيارها ، إلا أن الحقيقة هى أنه عندما نربط بين الصيغة العلية والإمكان فإننا سنرى أنه عندما يتقاطع التيار العلى هو والاختيار الحر ، سيترتب على ذلك المعلول المناسب متجسما فى واحد من الإمكانات المتنوعة.

أما **السبب الخامس** فيقوم على أن العمليات المألوفة للفكر الإنسانى مقيدة بالإمكانات كما أنها تميل إلى إثبات حقيقة حرية الاختيار. فالتفكير يتضمن دوما وبحكم طبيعته معانى عامة وكليات أو مجردات التى يندرج تحتها العديد من الجزئيات المتنوعة . وإذا عدنا إلى المثل الذى جاء فى السبب السابق ، سنجد أن رحلة الأجازة تمثل "الفكرة العامة" بينما تعد مختلف البقاع التى قد تكون موضع الزيارة بمثابة الجزئيات والبدائل والإمكانات التى بوسع المرء أن يختار بحرية من بينها. فما لم توجد حرية الاختيار ستصبح مهمة الفكر الإنسانى لحل المشكلات زائدة عن الحاجة ، ولن تزيد عن قناع تتخفى وراءه بعض التوهمات.

أما **السبب السادس** فيقول إن مشكلة الاختيار الحر يمكن أن تتضح بصورة أكثر هذا إذا أدركنا أن الحاضر وحده هو الموجود ، وأن الماضى يتألف من صور تنشئها بعض أفعالنا فى الحاضر تماما مثل القائم بالتزلج

الذى يترك وراءه آثارا فى الثلوج عندما يتحرك يمينا ويسارا ، صعـــودا ونزولا. فما هو موجود - أى كل التجمعات الهائلة من الجمادات ، ومـــا فى الحياة على الأرض من حشود غفيرة والإنسان فى جميع مظـــاهره - لا يزيد وجوده عن حدوث أو حادثات تقع فى هذه اللحظة الحاضرة ، أى الآن ، فالماضى قد مات وانقضى. ولن تتحقق أية فاعلية إلا إذا تجســـم فى صورة تكوينات وأفعال حاضرة. وتعد أفعال الحواضر (جمع حـــاضر) الغابرة الركيزة التى سيعمل على أساسها الحاضر المباشر. وماجرى فى الماضى يخلق تحديدات وإمكانات ذات تأثير دائم يكيف الحاضر.غـــير أن التكييف بهذا المعنى ليس مرادفا للتحتيم. وكل يوم ينزاح يمضـــى فـــى سبيله من أثر قوته الدافعة ، بعد أن يحسم أنماطا جديدة من الوجـــود ، ويعزز بقاء بعض أنماط أخرى ، ويحطم البعض الآخر. وهكذا لا يكـــون الماضى وحده هو المتحكم فى اختيار الإنسان وفى أفعاله ، ولكنه بمثابة جزء من دفعة القوة الكونية إلى الأمام ، التى لانهاية لها. فالإنسان لـــه دور ريادى فعال ، يركب فيه موجة الحاضر ، ويتمعن فى الحلول البديلة المتاحة ، لكى يهتدى إلى قرارات تتعلق بمختلف جوانب حياته المتعددة.

أما **السبب السابع** فيبرهن على أن المذهب القائل بوجود حتميـــة كلية وأبدية يدحض نفسه، عندما نستخلص كل متضمناته ، وما يكتنفـــه ويترتب عليه من نقائض. فلو صح القول بأن اختياراتنا وأفعالنا اليوم قد رسمت جميعها مسبقا بالأمس ، فإن القول سيصبح أيضا بالتبعية، بأنها قد رسمت قبل ذلك، أى قبل ذلك بسنة ، أو فى يوم مولدنا ، بـــل وعنـــد مولد النظام الشمسى، والأرض التى نحيا عليها ، أى منذ قرابة خمســـة بلايين من السنوات. ولنرجع إلى مثل آخر. ففى نظـــر الحتميـــة أن مـــا

يدعى بالنوازع التى لا تدفع أو ترد يعترف بشرعيتها القانون عند تقييمه للجرائم التى يقترفها المخبولون ، ويرى صلاحيتها للتطبيق بنفس القدر على أفعال العقلاء وأرباب الفضل ، إذ ترى الحتمية أن الإنسان الخير لديه دافع لا يرد لقول الصدق وللشفقة على الحيوان ، والكشف عن المبتزين فى المجلس المحلى للمدينة.

أما **السبب الثامن** والأخير فى سلسلة الأسباب التى يقدمها "كورليس لامونت" إثباتا لحرية الإرادة فقد جاء على النحو التالى: لقد فقدت كلمات عديدة فى المنطق الجديد الذى ترتب على الحتمية معناها المألوف ، كما هو الحال ، على سبيل المثال بالنسبة لكلمات مثل الرفض Refraining و(الارتقاب) Forbearance ، وضبط النفس ، والندم ، فلو اتضح أن الحتمية صادقة سيتعين علينا أن نمحو أشياء كثيرة من قواميسنا الحالية ، وسنضطر إلى إجراء قدر كبير من إعادة تعريف الكلمات ، فمثلا ما هو المعنى الذى سنخصصه لكلمة (ارتقاب). فإذا كان قد تحتم عليك مسبقا ، وكما يقول "كورليس لامونت"، رفض الكأس الثانى من الكوكتيل الذى سيقدم لك ، فإنك لن تكون فى حالة ارتقاب حقة إلا إذا كنت قادرا على رفض فعل شىء ما يكون باستطاعتك القيام به. ولكن تبعا لما تحتمه الحتمية فإنه من الميسور لك أن تقبل كأس الكوكتيل الثانى ، لأن القدر قد أملى بالفعل كلمة "لا" التى عليك أن تجهر بها. ولست أزعم أن الطبيعة متوافقة بالضرورة هى واستعمالاتنا اللغوية ، ولكن يتعين أن لا نتجاهل العادات اللغوية الإنسانية التى تطورت فى دهور طويلة ، عند تحليل فكرة الاختيار الحر ، وفكرة الحتمية. وفى النهاية يمكن القول إن مصطلح المسئولية الأخلاقية لن

يمكن الاحتفاظ بمعناه التقليدى ما لم توجد حرية الاختيار. ومن وجهة نظر الأخلاق والقانون والقانون الجنائى يتعذر فهم كيف يتوافر لأى مؤمن متشبث بالحتمية إحساس . كافى بالمسئولية الشخصية والحفاظ على المعايير الأخلاقية المهيبة. غير أن كل هذا العرض لن يمنعنا من أن نتساءل من جديد عما إذا كانت الحتمية هى التى لها الكلمة الأخيرة ، أم أن حرية الاختيار متغلغلة إلى حد بعيد فى الطبيعة البشرية ، كخاصة فطرية ، تبرر قول "سارتر" : "نحن لسنا أحرارا فى أن نكف عن أن نكون أحراراً ."

وهكذا انقسم الناس منذ البداية بين مؤيد للحتمية ، ومتشيع لحرية الإرادة ، وذلك تبعا لطريقة إجابتهم على السؤال المتعلق بما إذا كانت الموجودات الإنسانية هى حقا موجودات حرة ، أم أنها غير حرة أعنى محددة بعوامل تؤثر فى سلوكها بحيث يأتى فى النهاية سلوكا خاضعا لحتمية مطلقة تنفى حرية الإرادة كلية. وكل فريق من الفريقين المتناقضين والمتصارعين قدم هكذا مجموعة من البراهين تأييدا لموقفه قدمناها كما هى التزاما بمبدأ الحيدة التامة ، حتى وإن كنا سنتعرض لها بالنقد من منظور "تيلشى" فى سياق هذه الدراسة. فما يهمنا هنا على وجه الخصوص هو توجيه الانتباه إلى الحقيقة التى مؤداها أن هذا الانقسام التقليدى يبدو انقساما ليس له مايبرره فى الخبرة أو التجربة الإنسانية التى يكشف عنها الوعى المعاصر الأعمق والأنضج. فهذا الوعى – وربما الوعى بصفة عامة – يدلنا من حيث المبدأ عل أن هناك صعوبات كثيرة تحول دو الانحياز إلى هذا الجانب ، أو ذاك.

فمن ناحية ، هكذا يقول "بوبكن" و "آفريوم" ، نجد أن "معظم أحكامنا على الآخرين تفترض ، بمعنى من المعانى ، أنهم قد اختاروا بحرية أن يفعلوا ما فعلوه ، أو أن يعتقدوا ما يعتقدونه. فنحن نعاقب ، أو ندين ، أو نلوم الأفراد لقيامهم باختيارات واتخاذهم لقرارات معينة ، ونصر على أنه كان من الواجب عليهم أن يفعلوا خلاف ما فعلوه ، ولو كانوا فعلوا لاستحقوا الجزاء والثناء. فنظامنا القانونى يفترض فى معظم جوانبه أن الناس يعدون مسئولين عما يفعلون وذلك باعتبار أنه كان بمقدورهم بدرجة ما أن يفعلوا ما فعلوه."(1)

غير أنه يمكن القول أيضا ، ومن الناحية الأخرى ، إن الافتراض القائل بأن "سلوكنا الأخلاقى والقانونى يقوم على أساس أن الموجودات الإنسانية هى أساسا موجودات حرة ، ويمكنها أن تتخذ قراراتها بناء على إرادتها الحرة ، إنما هو افتراض يمكن أن يتزايد وعينا بخطئه كلما ازداد وعينا بما يكذبه. فلقد استبانت لنا العديد من الدلائل أو المؤشرات القوية التى تؤيد إمكانية تأثر الطبيعة الإنسانية بوسائل الإعلام ، والإعلانات ، والتربية الأسرية ، وغيرها ، وتؤكد إمكانية عملها فى ضوء هدى وإرشاد تلك الوسائل ، الأمر الذى يعنى أن الأفراد غالبا ما يكونون أقرب إلى كونهم ضحايا لظروف وأقدار لا يمكنهم التحكم فيها أكثر من قربهم إلى حيث كونهم موجودات مسئولة. حقا ، لقد حاول علماء النفس العلاجى الإدلاء بشهادات فى المحاكم الجنائية تدفع بعدم اعتبار المدعى عليهم مسئولين أخلاقيا عما يقترفون من أفعال استنادا

---

(1) Richard H. Popkin & Avrum Stroll, Philosophy Made Simple, P.105.

إلى وجود عوامل قهرية تخرج عن نطاق تحكم الأفـــراد وتــؤدى إلـــى اقتراف ما يقترفونه من أفعال ، الأمر الذى يعنى أنه من العبث القول بأن الشخص قد قرر بحرية اقتراف الأفعال التى يحاكم عليها."(١)

هذا التأرجح بين إدراكنا البديهـــى الفينومينولوجـــى (الظـــاهراتى) للحرية الإنسانية وبين معرفتنا التى تنكر مثل هذا الإدراك ، أصبح ، كما يقول "ريكارد" و "وآفريوم" ، مثارا لاهتمام الرأى العام فى الغرب الأوربى والأمريكى وذلك فى أعقاب "المناقشات التى دارت حول عمليـــة توجيـــه اللوم للجنود الذين أسروا فى الحرب ، وقدموا مســـاعدات للعـــدو فـــى الأسر. فلقد قدم بعض الجنود للمحاكمة بسبب ثبوت اقترافهم لأفعال لـــم تكن فى صالح أوطانهم ، وتعد إجرامية فى العرف العسكرى . غـــير أن السؤال الذى فرض نفسه هنا كان سؤالا عما إذا كـــان هـــؤلاء الجنـــود مسئولين عما اقترفوه من أفعال ، وعما إذا كان بالإمكان الحكم عليهـــم بالإدانة الأخلاقية باعتبارهم مسئولين عن ذلك؟ لقد ثبت أن هؤلاء الجنود كانوا قد تعرضوا فى الأسر لشتى أنـــواع الضغـــوط المباشـــرة وغـــير المباشرة ، التى إما اضطرتهم إلى اقتراف ما اقترفوه مـــن أفعـــال ، أو غيرت منظورهم أو اتجاههم الأخلاقى الواعى (الإرادى) الأمر الذى أدى إلى اختيارهم اقتراف تلك الأفعال ، فهل يمكن عدهم فـــى هـــذه الحالـــة موجودات حرة؟"(٢)

هنا ينبهنا "بوبكنز" و "آفريوم" إلى ضرورة عدم التسرع فى الحكـــم فى حالة ثبوت أن شخصا ما كان يتصرف بطريقة لاإرادية تخـــرج عـــن

---

(1) Ibid., Loc.cit

(2) Ibid., Loc.cit

نطاق سيطرته الواعية. فإذا ما اضطر شخص إلى اقتراف أفعال معينة بفعل قوة مباشرة خارجة عن إرادته ، فنحن لا نستطيع أن نعده مسئولا عن تلك الأفعال. "فإذا كان التعذيب ، والإكراه ، والتهديدات تنتج أفعالا نعدها فى الأحوال العادية أفعالا خاطئة ، فإننا نميل فى هذه الحالة إلى التماس العذر لهذا السلوك لأن هناك ظروفا غير عادية حالت بين الشخص وبين أن يقرر أو يفعل كشخص حر حرية أصيلة."(١)

ونفس الأمر يصدق ، فى رأى "بوبكنز" و "آفريوم" ، حتى على الظروف والأحوال الشخصية التى قد تحول بين المرء وبين التروى الحقيقى واتخاذ القرار الأصيل. "فإذا اقترف شخص من الأشخاص أفعالا معينة تحت تأثير الكحول ، أو أى مواد مخدرة أخرى ، أو تحت تأثير كبت عاطفى شديد ، فنحن نميل فى العادة إلى وضع هذه الظروف فى الاعتبار ، والحكم على ذلك الشخص بأنه لم يكن متمتعا بالحرية حتى يعد مسئولا من الناحية الأخلاقية عما اقترفه من أفعال. وتبعا لهذا نفرق بين أنواع الجرائم ودرجات الذنب تبعا لوجود عوامل مخففة تكون قد أثرت فى المرء وأجبرته على سلوك المسلك الذى سلك وقت اقترافه للأفعال."(٢)

غير أن هذا يثير مشكلة على قدر كبير من الأهمية. هذه المشكلة تتلخص فى أن التأثيرات الشديدة التى تحدثها عمليات "غسيل المخ" و"التكيف" النفسى عامة على سلوك الأفراد تجعلنا لا نستطيع معرفة الأحوال التى يكون فيها شخص ما مسئولا كموجود حر عما اقترفه من

---

(1) Ibid., PP.105-106

(2) Ibid., P.106

أفعال. "فعندما نعلم أن هناك طرقا ، بعضها بسيط نسبيا ، يمكن بواسطتها تغيير اتجاه المرء ونظرته على نحو يمكن من توجيهه إلى حيث الرغبة فى اقتراف أفعال معينة يدينها المجتمع ، فهل يمكن عد مثل هذا الشخص الذى خضع للتكيف مسئولا بالفعل؟ وحتى إذا كان بعض الأشخاص قد تعاونوا مع العدو بمحض إرادتهم ، فإن السؤال الذى يطرح نفسه بناء على ما تقدم هو: هل كان هؤلاء الجنود أحرارا بالفعل إذا كانوا قد خضعوا قبل تقديمهم للمساعدات لمؤثرات كانت تتحكم فى اتجاهاتهم نحو الأحداث والاختيارات التى قاموا بها؟"(١)

وإذا أخذنا فى الاعتبار مزيدا من من الدلائل والشواهد على عمليات التكيف التى يقدمها علم النفس ، فقد يصعب علينا تماما الإجابة على المشكلة المتعلقة بمتى ، وإلى أى حد ، نستطيع القول عن أفعالنا واختياراتنا التى تزعم أنها أفعال واختيارات إرادية ، أنها حقا أفعال واختيارات إرادية بمعنى أنها "أفعال واختيارات حرة تماما. إن اكتشافات التحليل النفسى المعاصر يبدو أنها تبين أن اتجاهاتنا ، ومعايير أحكامنا ، بل وحتى اختياراتنا تكون محددة بجموعة لا حصر لها من عمليات التكيف . فآبائنا ، والجماعات الاجتماعية التى ننتمى إليها ، وأساتذتنا فى العمل ، كل هؤلاء يؤثرون فينا ، على نحو يجعلنا مجبورين على اتخاذ قراراتنا ، مع الوضع فى الاعتبار سائر العوامل الأخرى التى تؤثر فى نمونا أو تطورنا ، بينما نحن نعتقد فى الظاهر أننا نتخذ تلك القرارات بمحض إرادتنا."(٢)

---

(1) Ibid., Loc.cit.

(2) Ibid., Loc.cit

وإذا ذهبنا بهذه المناقشة إلى ما هو أبعد ، هكـذا يقـول "بوبكـنز" و"آفريوم" ، "فقد نستطيع اكتشاف المزيد والمزيد مـن المجـالات التـى توضح أن سلوكنا الإرادى إنما هو نتاج لمؤثرات عديدة. فحتى إذا كنـا نستطيع أن نختار أفعالنا ، فقد يكون المنظـور أو الاتجـاه الـذى نختار من خلاله ، والذى يحدد نوع البديل الذى سوف نختاره من بيـن البدائل المختلفة ، عبارة عن شىء يقع كلية خارج نطاق تحكمنا. فنحـن قد لا نكون مسئولين عن ذلك المنظور أو الاتجاه ، وبالتالى لسنا أحرارا حرية حقيقية. فالمنظور قد يكون فرض علينا بواسطة سـائر العوامـل النفسية ، والاجتماعية ، والبيولوجية ، وغيرها."[1]

ومما لاشك فيه أن هذا الطرح يضعنا فى موقف يستحيل معه تماما الميل إلى هذا الجانب ، أو ذاك ، أو ترجيح جانب ، على آخر. فإذا كـان من غير الممكن ، فى ضوء هذا الطرح ، الانحيـاز كليـة إلـى جـانب الحتمية (التى تقول بعبودية الإرادة) ، فإنه مـن غـير الممكـن أيضـا الانحياز كلية إلى جانب اللاحتمية (التى تقول بحرية الإرادة). ومن ثـم يكون سؤالنا عبارة عن سؤال يدور فى مجمله حـول طبيعـة العلاقـة الحقيقية بين الجانبين. هل هى حقا علاقة تناقض يستحيل المصالحة بين طرفيها ويتعين الفصل فيها بقرار ذاتى أو لاعقلانى لصالح أى جانب من الجانبين على غرار ما يفعل أنصار "حرية الإرادة" و أنصـار "عبوديـة الإرادة" من التقليديين ؟، أم أن هذا التناقض هو تناقض ظـاهرى فقـط مرده إلى خطأ فى طرح المشكلة ، ويمكن رفعه والتخلص منه فى ضوء وعى أعمق وأنضج بمضمون أعمق للحرية لم يتمكن الوعـى التقليـدى

(1) Ibid., Loc.cit.

من الوصول إليه بسبب إصراره الدائم على الدوران المستمر - مرغما أو بمحض الإرادة ، بوعى أم بغير وعى - فى فلك لم يعرف كيفية الخروج منه ؟ إن "تلش" يرى أن الحالة هى الأخيرة ، هذا على الرغم من أنه لم يكن الوحيد الذى رأى أن هذا التناقض البادى مرده إلى خطأ فى طرح المشكلة ، ويمكن التخلص منه من خلال وصف الداء وتحديد الدواء.

فنحن نجد إرهاصا بهذا الرفض للطرح التقليدى للمشكلة عند من يسمون بأنصار كلا من "حرية الإرادة النسبية" ، وأنصار "الحتمية النسبية" أو "الحتمية الرقيقة" ، التى سوف تشغل محور اهتمامنا فيما بعد ، والتى يمكن اعتبارها صورة (وإن يكن مشوهة) من صور الرفض النسبى " للحتمية الصارمة " محور حديثنا حتى الآن. فكلا الفريقين - فريق الحتمية النسبية ، وفريق اللاحتمية النسبية - يجد عنصرا من "حرية الإرادة" فى الحتمية الصارمة ، أو عنصرا من "الحتم" فى "حرية الإرادة بالمعنى المطلق".

غير أن "بول تلش" ربما يكون الوحيد الذى أدرك المسالب الحقيقية الكامنة فى هذا الطرح التقليدى ، وذلك فى ضوء وعيه الأنضج والأعمق بطبيعة الحرية التى يجدها تند عن الخبرة أو التجربة المباشرة. هذه الحقيقة لن تتأكد من خلال أقسام الدراسة التالية فحسب ، وإنما يمكن تأكيدها أيضا حتى من خلال الطرح الحيادى السابق لطبيعة المشكلة. فسائر صور هذا الطرح - يدخل فى ذلك حتى ما يقدمه أنصار "الحتمية النسبية" ، و"الحرية النسبية" - تتعامل مع "حرية الإرادة" باعتبارها المقابل الحقيقى "للحتمية". وفى هذا يكمن الخطأ الحقيقى فى طرح

المشكلة. فمثل هذا الطرح يفضى لامحالة ، وكما سبق التوضيح فى القسمين السابقين ، إلى الانتصار الكامل للحتمية وإلى تحول أعداء الحتمية إلى الاحتجاج غير القادر على تقديم أى فهم حقيقى لطبيعة المشكلة. حقا ، إن ذلك هكذا ، نظرا لأن مثل هذا الطرح لا يدرك أن وضع الحتمية هكذا فى مقابل حرية الإرادة سوف يعنى شئنا أم أبينا – وحتى لو وضعت الإرادة كبديل عن شمولية الذات على غرار ما يفعل أحيانا بعض علماء النفس – تحول "حرية الإرادة" إلى قول باللاحتمية أو بالحدوث العارض الذى يشوه الحرية الحقيقية (موضوع هذه الدراسة) إلى أفعال عشوائية أو اعتباطية يقوم بها المرء بدون مركز مقرر ، كما يشوه الحتمية أيضا وفى نفس الوقت ، وكما سوف يتضح تفصيلا فيما يلى من أقسام ، إلى ضرورة آلية أو ميكانيكية لامعنى لها وتنفى الحرية الحقيقية نفيا مطلقا. هذا بالإضافة إلى أن مثل هذا الطرح يفترض ، كما لاحظ "تلش" فى مواضع كثيرة سابقة ، أن هناك شيئا فى الإنسان من بين أشياء عديدة يسمى "بالإرادة" التى قد تتصف ، أو لا تتصف بالحرية. ومما لاشك فيه أن مثل هذا الطرح ينتصر للحتمية ، ويدحض اللاحتمية. هذه الحقيقة تكشف عن نفسها بجلاء حتى من خلال النظر إلى الأسباب السابقة التى قدمها أعداء الحتمية تأييدا لقولهم بحرية الإرادة.

فالسبب الأول – من أسبابهم الثمانية[1]– يهدم نفسه لأنه يستند فى إثبات الحرية إلى ما يسمى بالحدس الفينومينولوجى المباشر الذى يقال إنه يمثل المفهومية الدارجة ، ثم يعود ويقر بأن "حدس حرية الاختيار فى ذاته لايثبت أن مثل هذه الحرية قائمة". وحتى لو تغاضينا عن ذلك ،

---

(١) راجع هذه الأسباب بالتفصيل فى: الفلسفة وقضايا العصر ، ص٥٥–٥٩.

فإن الحقيقة تبقى : إن الدفع بوجود مثل هذا الحدث لا يكفى فى حد ذاته لإثبات الحرية فى مضمونها الحقيقى الذى سوف تكشف عنه الدراسة فى أقسامها التالية بل ، على العكس ، يثبت خطأ فهم هـذه الحريـة التـى تحتاج فى إدراك مضمونها الحقيقى إلى وعى أكثر نضجا وأكثر اكتمالا ، ومما لا شك فيه أن وجود هذا الخطأ وحده كفيل بتشويه الحريـة إلـى أفعال عشوائية أو إلى حدوث عارض ينفى المسئولية ، كما يشوه حتـى الحتميـة ، فى حالة إقرارها باعتبارها النقيض الآخر، إلى التحدد الآلى أو الميكانيكى ، الأمر الذى يعنى القضاء على الحرية الحقيقية . وعلاوة على ذلك يمكن القول إن هذا الطرح الخاص قد يكون فى صالح الحتميـة أكثر من كونه فى صالح " حرية الإرادة ". فمثل هذا الطرح ساعد أنصار الحتمية الصارمة ، أمثال "بارون هولباخ" ، على تقديـم برهـان مؤيـد للحتمية ومعارض للبرهان الحدسى أو الفينومينولوجى السابق الذى يقوم على إحساسنا بأننا نتمتع فى الأحوال العادية على أقل تقدير بالقدرة على التحكم فى أو السيطرة على بعض الأحداث المستقبلية من قبيـل القـدرة على الذهاب أو عدم الذهاب إلى حفل الغد – الأمر الذى يعنى أن بعـض الأحداث المستقبلية ليست أحداثا ضرورية ، فى نظـر أصحـاب "حريـة الإرادة" ، مادمنا نستطيع الاختيار بين الذهاب ، أو عـدم الذهـاب إلـى الحفل بمحض إرادتنا. إن أنصار الحتمية الصارمة ، من أمثال "بـارون هولباخ" ، يبرهنون على فساد هذا البرهان الذى يتشدق به أنصار "حرية الإرادة" فى محاولاتهم اليائسة التى يدفعونها فى وجه الانتصار السـاحق للحتمية ، استنادا إلى أن "المتشيعين لهذا المذهب القائل بحريـة الإرادة يخلطون دوما بين القيد Constraint والضرورة Necessity. فالإنسان

يظن أنه يفعل كموجود حر ، فى كل حالة لا يدرك فيها شيئا يضع عراقيل أمامه ، إنه لا يدرك فى مثل هذه الأحوال أن الدافع الذى يجعله يريد يكون دوما وفى سائر الأحوال دافعا ضروريا ومستقلا عن ذاته."[1] هذا يعنى أن حجة "هولباخ" وكما يلخصها "كارتر" تجرى على النحو التالى : " ليست هناك أى قيود خارجية يمكنها أن تمنعنى من الذهاب إلى حفل الغد . كما أن احتمالية وجود ريح عاتية أو فريق من الرجال الأشداء قد يفضى إلى الحيلولة بينى وبين الذهاب هى احتمالية لا وجود لها. ومع ذلك ، فإنه على الرغم من الغياب الظاهرى لمثل هذه القوى القهرية أو الاضطرارية ، إلا أن "هولباخ" لا يقر إمكانية عدم ذهابى إلى الحفل فى الغد. فالحادثة (المستقبلية) المتمثلة فى ذهابى إلى الحفل تكون علتها قرارا (مستقبليا) بالذهاب ، يكون بدوره معلولا لأحداث هى نفسها تكون معلولة لأحداث (ماضية) ليس لى دخل فيها."[2]

إن "هولباخ" ، وسائر أنصار الحتمية الصارمة ، يرون أن سائر الأحداث : الماضية ، والحاضرة ، والمستقبلية ، تكون محددة بأحداث سبقتها ، ومن ثم فإن الإحساس الأولى الذى قد يعن لإنسان ما والذى قد يوحى بعدم وجود أى قيود عليه ، لا يعنى أن هذه الأحداث ليست ضرورية . وإنما يعنى فقط وقوع ذلك الإحساس غير الناضج تحت تأثير الوهم بأن الأحداث تحدث بحرية بسبب غياب القيود الاضطرارية والخلط بينها وبين الضرورة بسبب عدم القدرة على إدراك الضرورة الكامنة دوما خلف

---

(1) Carter, W. R,, The Elements of Metaphysics, P.125, McGraw-Hill Publishing Company, New York, 1990.

(2) Ibid., Loc.cit.

الأحداث ، والتى تجعل كل فعل محدد بالضرورة - شئنا أم أبينا ، وعينا أم لم نع. وعلى هذا يكون السبب الأول لا يثبت شيئا فى الحقيقة والسبب فى ذلك لا يرجع إلى أن الحرية هى مجرد وهم كما يدعى أنصار الحتمية ، وإنما يرجع إلى خطأ فى طرح المشكلة أدى إلى انتصار غير مستحق للحتمية.

أما السبب الثانى فهو لا يثبت أى شىء لصالح "حرية الإرادة" لأنه لا يخرج عن كونه هجوما أو احتجاجا على الحتمية يتصف بعدم القدرة على تقديم أى فهم حقيقى لطبيعة المشكلة. صحيح أن هذا الاحتجاج يفيد بأنه "من الزيف أن توضع الحتمية فى مقابل الاختيار الحر. فما نصادفه على الدوام هو الحتمية النسبية ، والاختيار الحر النسبى". غير أن وضع المسألة على هذا النحو لا يخرج عن كونه وضع لصورة أخرى من صور الوضع التقليدى للمشكلة برمتها. وهذا يعنى أنه يضع جزء من الحرية فى الحتمية ، ويضع جزء من الحتمية فى الاختيار الحر ، وهذا يؤدى إلى جعل الإنسان عبارة عن "خليط" من الحتمى ، والحر ، من النقيض ، والنقيض ، الأمر الذى يفضى به إلى التأرجح والتذبذب ما بين فقدان الاختيار (بسبب التحديد الآلى أو الحتم الذى لا معنى له) تارة ، وفقدان المسئولية (بسبب تحول الحرية إلى حدوث عارض أو تخبط عشوائى بسبب فقدان المركز المقرر الذى يمكنه وحده أن يضفى المعنى) تارة أخرى. كما يفضى أيضا إلى الانزلاق فى نفس تناقض الحدود الذى تحدثنا عنه فى مواضع كثيرة سابقة ، والذى يعجز عن إثبات أى شىء لكونه تناقضا عبثيا أولاً وأخيراً .

أما السبب الثالث فلا يستحق حتى الوقوف عنده لأنه يتحدث عن الحرية باعتبارها حدوث عارض أو أفعال اعتباطية تفتقر إلى مركز مقرر ، ونحن قد رأينا كيف أن تحول الحرية إلى مثل هذا الحدوث العارض إنما هو تشويه للحرية الحقيقية التى تند عن الوعى المعاصر الأعمق والأنضج والتى هى موضوع هذه الدراسة.

أما السبب الرابع فيتحدث عن الحرية بوصفها إمكانية ، وفى هذا تشويه آخر للحرية الحقيقية التى سوف نتعامل معها ، لأن الممكن أو الإمكان هو مجرد وجه من أوجه الحرية الحقيقية التى سوف نتعرف عليها فى الأقسام التالية ، وليس متطابقا معها ، الأمر الذى يعنى أن هذا الإمكان المشار إليه هنا إما يهبط بالحرية إلى مستوى أدنى من مستواها الحقيقى أو يشوه الحرية الحقيقية التى يكون الإمكان بالنسبة لها مجرد وجه من أوجهها المتضمنة فيها.

أما السبب الخامس فلا يختلف كثيراً عن سابقه ، حيث يشير إلى مظهر واحد من المظاهر المتعددة للحرية التى سوف نبين عنها فى الأقسام التالية. وفى هذا انحدار آخر بالحرية الحقيقية إلى مستوى أدنى. بكثير من المستوى الحقيقى الذى يتناسب وجلالها وعظمتها.

أما السبب السادس فيسيء هو الآخر إلى المضمون الحقيقى للفعل الحر ، وذلك بتركيزه على الحاضر ليس إلا ، غير دار أن الفعل الحر بالمعنى الحقيقى الذى سوف ينكشف فى الأقسام التالية هو فعل يتضمن حتى الماضى الذى أتذكره والذى لا أتذكره - ناهيك عن كونه يتضمن كل ما يشكل وجودى كإنسان يدخل فى ذلك حتى خلايا الجسد - الأمر الذى

يعنى أن هذا السبب يدخل هو الآخر فى زمرة الاحتجاجات غير القـادرة على تقديم أى فهم حقيقى.

ونفس الأمر يصدق على السبب السابع ، فهو مجرد احتجاج لايثبت أى شيء لصالح " حرية الإرادة " ، وإنما هو هجوم على الحتمية يجعـل منه مجرد احتجاج عاجز تماما عن تقديم أى فهم حقيقى.

وما يصدق على هذا السبب يصدق أيضـا علـى السـبب الثـامن والأخـير ، بل وحتى على الملاحظة الختامية التـى سـاقها "كورليـس لامونت" فى سياق تقديمه للبراهين المؤيدة لحرية الإرادة ، والتى أجدها تستدعى هنا وقفة خاصة – حتى وإن كنا سوف نعود إليها فيما بعـد – لأنها تعبر خير تعبير عن عدم قدرة أصحاب "حرية الإرادة" على الوعـى بالمضمون الحقيقى للحرية ، وأعنى بها العبارة الشهيرة التـى أطلقهـا "جان بول سارتر" والتى تقول : " نحن لسنا أحرارا فى أن نكف عـن أن نكون أحرارا ". فحتى إن صح زعم "اللاحتمى" بأننا حقا لسنا أحراراً فى أن نكف عن أن نكون أحرارا" – كما يقول "سارتر" وإن يكن هو نفسـه فى عرف "تلش" ليس لاحتميا بالمعنى اللاحتمى الذى يجعل الحرية مسألة حدوث عارض[1] – فإن هذا فى حد ذاته لا يقيم دليلا على صدق دعـواه لأن طريقة طرحه للمشكلة تجعله ينفى الحرية تماما ، مثلما أن طريقـة طرح "سارتر" لمشكلة الحرية تجعل من الحرية ، طبقا للمضمون الحقيقى للحرية الذى يقدمه "تلش" ، حرية مطلقة لا تعرف أى قيم أو معـايير ،

(1) Tillich, Paul, Symposium - Existentialist Thought and Contemporary Philosophy in The West, The Journal of Philosophy, Ed. by Herbert W. Schneider, Vol. LIII (January-December, 1956) , PP. 745-746.

الأمر الذى يجعلها حرية فارغة تخلو من أى مضمون حقيقـــى ، فتغـدو ديناميكية خالصة بلا أى شكل حقيقى يمكن أن يخلـــع عليهـــا المعنـــى ، وتفضى لهذا السبب إلى الخواء والهيولى والتحطيم الذاتى . ولعل خـــير دليل على هذا الطابع المدمر للحرية بالمعنى "السارترى" يمكن أن نجـــده فى "إرادة القوة" عند "نيتشه" ، التى هى دافع لامتناه يفضى فـــى نهايـــة المطاف ، وبسبب عدم احتكامها لضوابط أو معايير ، إلى سلب الإرادة ، أو فى "الليبيدو الفرويدى" الذى هو أيضا دافع فى الإنسان لايشـــبع أبـدا بسبب غياب المعايير والضوابط التى تحكمه فيفضى فى النهاية إلى تلـــك الرغبة التى أسماها "فرويد" بالرغبة فى الموت والتى تحققت بكل معانيها فى شخص "تيرون".

إذا كان هذا التحليل صحيحا ، فإن ما يبدو هو أن موقف "تلش" الذى عرضنا له فى القسمين السابقين على صواب تماما فيما يذهب إليه. فهو لم يطرح مشكلة من صنعه ، من أجل أن يقدم لها حلا من صنعه. وذلـــك لأن عرضنا السابق للمشكلة التقليدية فى ذاتها على نحو ما جاء فى هذا القسم يؤكد لنا تماما، وبمعزل عما يذهب إليه "تلش"؛ حقيقة مـــا يذهـب إليه فيلسوفنا، أعنى ، إخفاق أنصار حرية الإرادة الدائم فـــى صراعهـم المرير فى مواجهة أنصار الحتمية. غير أن هـــذا الإخفـــاق لا يعنـــى أن انتصار الفريق الآخر هو انتصار حقيقى . كلا !! فالانتصار جاء ، وكما اتضح لنا ، بسبب الطرح التقليدى الخاطىء للمشكلة ، وليس بســـبب أن الحتمية تعبر عن حقيقة . فالخطأ جاء بسبب ضرب من الوعى الخاطىء أو الأقل نضجا ، ترتب عليه طرح المشكلة بصورة غير صحيحـــة ، أدت

إلى نتيجة فاسدة ، أعنى ، انتصار غير مستحق أو ، بالأحرى ، فى غير محله ، لأنصار الحتمية. إنه حقا انتصار لا يعبر عن حقيقة .

(٥)

بين الحرية والمصير

ومن ثم يكون سؤالنا: هل هناك وعى معاصر يكون أكثر نضجا بحيث يستطيع أن يقدم لنا وصفا ينصف المضمون الحقيقى للحرية ، ويقهر سائر ادعاءات الحتمية واللاحتمية معا وفى آن؟ أو ، بتعبير آخر ، هل هناك طريق أفضل يمكننا من الخروج من هذا المأزق الذى وضعنا فيه الفهم التقليدى القائم على حدس مباشر فج أو أقل نضجا؟ ونحن بدورنا لدينا إجابتين على هذا السؤال . إحداهما تزعم أنها لا علاقة مباشرة لها بهذا المأزق من قريب أو بعيد لأنها تؤكد أنها تقدم فهما للحرية يقوم على وعى مباشر يرتكز بدوره على تجربة مباشرة ، ويتحقق فى وعى كل واحد منا عندما ينظر إلى نفسه بدون أى تحيز أو محاباة نظرية ، ومن ثمَّ تعبر عن وعى معاصر أعمق وأنضج بالمضمون الحقيقى للحرية القادر على تجاوز هذا المأزق بطرفيه أو بقضه وقضيضه. هذه الإجابة يقدمها "بول تلش" من خلال مفهوم متكامل فى الحرية تأمل الدراسة فى إرساء أبعاده فى صفحاتها التالية محققة بذلك ثانى أهدافها التى وضعت فى المقدمة.

أما الإجابة الأخرى فتعتمد على المأزق نفسه ، حيث تدعى أن المشكلة برمتها كامنة فى هذا المأزق التقليدى ، الأمر الذى يعنى أن

الفحص الدقيق له سوف يطلعنا على ما فيه من أخطاء ، يمكن التخلص منها ، كما ذكرت فى أحد المواضع السابقة ، من خلال تحديد الداء ووصف الدواء. ولقد حددت هذه الإجابة - التى قدمها "وولتر ستيس" - الداء فى سائر أبعاده بأنه "مجرد خلاف كلامى شفهى. ولا يرجع إلى غير الاضطراب فى تحديد معنى الكلمات ، أى أن السبب هو ما يسمى - تبعا للموضة - بالمشكلة السيمانتية (علم الدلالة)."[١] هذا يعنى أن هذه الإجابة تعتبر هذا المأزق بسائر أبعاده ناتجا عن تعريف لفظى خاطىء أدى إلى نتيجة أو نتائج خاطئة. هذا التعريف الخاطىء يتلخص فى أن "الإرادة الحرة قد عرفت على أنها تعنى اللاحتمية."[٢] وكل ما هو مطلوب بالنسبة لـ "وولتر ستيس" هو التعرف على التعريف اللفظى الصحيح الذى يمكنه أن يحل المشكلة برمتها[٣]- هكذا وبكل بساطة ، وكأنما التعرف على هذا التعريف سوف يفعل ما كان ينتظر أن يفعله "حجر الفلاسفة" الذى طالما حلم الناس بالعثور عليه ، أعنى إحالة سائر المعادن الخسيسة إلى ذهب !!

وما دمنا نرى أن هذا الحل الأخير ليس بالحل الصحيح للمشكلة بل ولايخرج عن كونه صورة أخرى من صور المأزق التقليدى ، فلسوف نرجىء فحصه إلى حين الانتهاء من تقديم الإجابة التى يقدمها فيلسوفنا والتى أجدها تشكل مخرجا حقيقيا من هذا المأزق. وما دمنا قد وعدنا فى أكثر من مناسبة سابقة بتقديم هذه الإجابة من خلال بناء مفهوم متكامل

---

(١) الفلسفة وقضايا العصر ، ص٦١.

(٢) مرجع سابق ، ص٦٢.

(٣) مرجع سابق ، نفس الصفحة.

فى الحرية جاءت معظم أبعاده ضمنا فى كتابات هذا الرجل ، فإننا سوف نبدأ سعينا نحو تنفيذ هذه المهمة بإقرار أن الإجابة التـى يقدمها هـذا المفكر تنطلق من حقيقة تقول إن الفهم الحقيقى للحرية لا يتم من خـلال النظر إليها فى ضوء ما يقابلها ، وإنما يتم من خلال النظر إليها فـى ضوء ذلك الذى يدخل فى علاقة معها أعنـى "المصـير" ، وإن الحريـة ليست حرية "شيء" أو "وظيفة" ، وإنما هى ، وكما سبقت الإشـارة فـى أكثر من موضع سابق ، "حرية الإنسان ، أعنى ، حرية ذلـك الموجـود الذى هو ليس بشيء وإنما هو ذات كلية وشخص عاقل. وحتى إذا جاز ، بالطبع ، أن تسمى الإرادة مركز الشخص مع جواز استخدامها كبديل عن شمولية الذات على غرار ما يفعـل أصحـاب النظريـات السـيكولوجية الإرادية التى تقر مثل هذا الاتجاه ، فإن مثل هذا الاتجاه ثبت بطلانــه ، كما يتضح من نهاية مطاف النزاع التقليدى حول الحرية. إننا يجــب أن نتحدث عن حرية الإنسان موضحين أن كل جزء وكــل وظيفـة تشـكل الإنسان كذات شخصية تشارك فى حريته. إن ذلك يشـمل حتـى خلايـا جسده ، طالما أنها تشارك فى تشكيل مركزه الشخصى. فذلك الذى ليـس بمتمركز ، ذلك المنعزل عن العملية الكلية أو الشـمولية للـذات ، إمـا بواسطة فعل طبيعى أو فعل صناعى (كالمرض أو حالات العزل المعملى ، على سبيل المثال) ، يكون محددا بميكانيزم المثير والاستجابة أو بواسطة ديناميكية العلاقة بين ما هو واع وما هو ليس بواع. ومع ذلـك ، فمـن المحال استنباط تحدد الكل ، بما فى ذلك أجزائه غير المنفصلـة ، مـن تحدد أجزاء منفصلة عنه . فمن الناحية الأنطولوجية نجد أن الكل يسبق الأجزاء ويخلع عليها صفة كونها أجزاء من ذلك الكل. ومن الممكن فهم

تحدد أجزاء منفصلة فى ضوء حرية الكل - أعنى ، باعتبارهـــا تفكـك جزئى للكل - غير أن العكس غير ممكن."[١]

هذا يعنى ، هكذا يضيف "تلش" فى موضع آخر ، "أن الحرية التـــى أعنيها لاعلاقة لها على الإطلاق بالحرية التى تكشـف عنهـا المنـاظرة التقليدية بين الحتمية واللاحتمية ، بين مذهـب حريــة الإرادة ومذهــب عبودية الإرادة. إننى أعد مثل هذه المناظرات أشياء عفى عليها الزمن ، ولايحق لها أن تستمر على هذا النحو لأنها تبدأ - كما هو واضح - من فروض تجعل التصويت لصالح الحتمية أمرا يستحيل تجنبه منذ البدايـــة. وذلك يحول اللاحتمية إلى مجرد احتجاج عاجز عن تقديم أى فهم حقيقى. إن ما أعنيه بالحرية هو شيء مختلف تماما ، شيء معطى لخبرتنـــا أو تجربتنا المباشرة ، لوعى كل واحد منا ، وأعنـــى بـــه ... أن الإنســان يستطيع أن يفعل باعتباره شخصا كليا ، باعتباره ذاتا تتمتع بوجود كلى ، والإنسان لن يستطيع أن يعى من خلال خبرته أو تجربته المباشرة تلـــك الظاهرة (الحرية) التى لأجلها استخدمت سائر اللغات مصطلح (الحريـــة) أو كلمات مماثلة إلا عندما يتصرف كشخص كلى ، والحرية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون حرية صادرة عن حل لمشكلة الحتمية ونقيضها أعنـــى اللاحتمية ، وإنما هى ظاهرة نعيها جميعا عندما ننظر إلى أنفسنا بـــدون أى تحيز (محاباة) نظرى. ففى هذه الحالة سنجد أننا نكون غير أحــــرار بمقدار ما نكتشف ميولا غير منقسمة فى داخلنا ، ونكون أحرارا بمقدار ما نفعل أو نتصرف كشخصيات كلية."[٢]

---

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vo.I, PP.183-184

(2) Tillich, Paul, Political Expectation, PP.126-127.

هنا يبدو أن "تلش" يذكرنا من جديد ، ورغما عن تـأكيده علـى أن الحل الذى يريد تقديمه هنا هو حل لاعلاقة له بـالنزاع التقليـدى بيـن الحتمية واللاحتمية وإنما هو وصف نظرى لمضمون وعى مباشر قـائم على تجربة مباشرة ، بأن الحرية ليست حرية شىء أو وظيفـة تسـمى بالإرادة ، كما يستفاد من النزاع التقليدى بين الحتمية واللاحتمية ، كمـا أنها ليست صفة للإرادة مفهومة على أنها البديل لمركز الشخص ومن ثم البديل عن شمولية الذات على غرار ما نجد عند بعض أصحاب المدارس والنظريات السلوكية. كلا. فمثل هذا الفهم يشوه الحرية تماما ويفضى فى سائر الأحوال إلى الانتصار لصالح الحتمية كما يستفاد من نهاية مطـاف النزاع التقليدى بين أنصار "حريـة الإرادة" وأنصـار "عبوديـة الإرادة".

ولكى نتجنب كل هذه الأخطاء يتعين علينا أن نتحدث عن حرية الإنسان. هكذا يقول منطق هذا الرجل. فعندما نتحدث عن حرية الإنسـان يتعيـن علينا أن نوضح أن كل جزء وكل وظيفة تشكل الإنسان كذات كلية تشارك فى حريته. إن ذلك يشمل حتى خلايا جسده . نظـرا لأن الإنسـان هـو عبارة عن ذات كلية متكاملة ، ولكونه كذلك فإن الفعل الحر يكون فعـلا صادرا عن الذات فى شموليتها ، لاعن شىء أو وظيفة يطلق عليها اسم الإرادة ، ولاحتى عن الذات الأبستمولوجية ، أو السيكولوجية ، أو حتى الأخلاقية بمفردها. فكل ما يشكل الإنسان كذات كلية يشـارك فـى هـذه الحرية. هذا هو شىء من نوع الفهم الذى يضعنـا علـى أول خطـوات الطريق المفضى إلى قهر المأزق التقليدى ومن ثم دحض الحتمية. وذلك لأنه حتى إذا كان صحيحا أن النظر إلى كل جزء من الأجزاء التى تشـكل الإنسان كموجود كلى على حده يفضى إلى الاتفاق مع الحتمية عل أن كل

جزء هو عبارة عن شيء أو موضوع محدد تماما ومن ثم يفتقر إلى الحرية ، فإن ما ليس بصحيح هو الاستنتاج من ذلك أن وجود الإنسان ككل أو فى شموليته يعد خاضعا لمبدأ الضرورة أو التحديد الآلى. وذلك لاستحالة استنباط تحدد الكل يدخل فى ذلك أجزاءه غير المنفصلة من تحدد أجزاءه المنفصلة. فإذا كان من الممكن ، كما يقول "تلش"، فهم تحدد الأجزاء المنفصلة فى ضوء حرية الكل ، فإن العكس غير ممكن ، أعنى ، من غير الممكن فهم تحدد الكل من تحدد الأجزاء المنفصلة الخاضعة للتحديد أو الحتم أو للضرورة التى لامعنى لها. فالكل يسبق الأجزاء من الناحية الأنطولوجية أو الوجودية بل وهو الذى يمنح الأجزاء صفة كونها أجزاء من ذلك الكل.

إن مفهوم "تلش" فى الحرية لا يفيد فقط بأننا نكون أحرارا فى حالة ما نتصرف كموجودات كلية (البعد الأول للحرية)، وإنما يفيد أيضا بأن التمتع بالحرية معناه "التمتع بالإمكانات"[1] حقا ، إن هذا البعد الأخير يعد بعدا على قدر كبير من الأهمية بالنسبة لفيلسوفنا. ولقد بلغت أهميته بالنسبة له إلى الحد الذى جعله يعلق عليه بقوله: " لقد كتب صديقى كورت جولدشتين طبيب الأمراض العصبية ذات مرة يقول: إن الإنسان هو ذلك الموجود الذى يتمتع بالإمكانية ، وهو تفوه بذلك دون أن يوضح تمتعه بإمكانية نحو أو تجاه ماذا ؟ ، وهنا على وجه التحديد تكمن روعة هذا التعريف. فالإنسان لا يتمتع بالإمكانية تجاه أى شيء محدد وإنما يتمتع بالإمكانية ليس إلا ، وذلك يضعه على النقيض من سائر المخلوقات ، فهو ذلك الموجود الذى يستطيع أن يتجاوز ما هو معطى ،

---

(1) Ibid., P. 127.

وأن يتجاوزه بصورة لامتناهية. حيث لا يوجد شيء معطى ليس في إمكانه تجاوزه من حيث المبدأ. والمشكلة المتعلقة بما إذا كان بإمكانه أن يفعل ذلك أم لا هي مشكلة تخص التناهي. غير أن الإنسان يتمتع بإمكانية (وليس بالقدرة الفعلية) فعل ذلك ، والتمتع بالإمكانية هو البعد الثاني في طريق ما أعنيه بالحرية."(١)

هنا وهنا فقط يمكننا أن نفهم السبب الذي جعل "تلش" يرفض معادلة الحرية بالإمكانية ، ويرفض بالتالي مقابلة الحرية بالضرورة استنادا إلى أن الضروري هو ما يقابل الممكن. فمثل هذا الطرح ، هكذا يجب أن نتذكر ، ينحدر حقا بالحرية إلى مستوى أدنى بكثير من مستوى الحرية التي يتعامل معها "تلش" هنا. فالتمتع بالإمكانية هو مجرد بعد من أبعاد الحرية التي تصف وجود الإنسان في شموليته ، أو هو مجرد مظهر من مظاهر الحرية التي يشارك فيها كل ما يكون الإنسان كإنسان أو كموجود كلي ، والتي سوف تتضح سائر أبعادها مع المزيد من الإبحار في هذه الدراسة. إنه المظهر المتعلق بوعي المرء بقدرته على تصور إمكانية تجاوزه لأي موقف معطى إلى ما ورائه بصورة لامتناهية ، وعلى أن يتصور بالتالي اللاتناهي كإمكانية متخيلة وليس كإمكانية متحققة بالفعل. وعلى الرغم من أن هذا المظهر سوف يهمنا بصورة أكثر في القسم التالي في سياق حديثنا عن الوجه الثاني للحرية عند "تلش" وأعني به الوجه الخاص بالتناهي الإنساني في علاقته بالحرية ، إلا أننا نستطيع أن نقرر سلفا ، توخيا للوضوح والدقة ، بأنه على الرغم من أن الإنسان المتناهي لديه إمكانية تجاوز أي موقف معطى إلى ما ورائه ، أعني لديه

---

(1) Ibid., Loc.cit.

إمكانية تصور اللاتناهى ، إلا أنه لا يستطيع أن يحقق اللاتناهى بالفعل - باعتبار أن اللاتناهى صفة تخص الله وحده - الأمر الذى يجعل اللاتناهى يبقى دوما بالنسبة للإنسان المتناهى محض تصور ، إمكانية خالصة لا يمكن تحقيقها بالفعل. وتمتع الإنسان بهذه الإمكانية لا يعنى فقط تمتعه بحرية أو باستطاعة تجاوز أى موقف معطى بصورة لامتناهية ، وإنما يعنى أيضا ، تعرضه لإغراء تحقيق اللاتناهى تحقيقا فعليا - رغما عن وعيه باستحالة تحقيق ذلك بالفعل.(١)

هذا هو السبب الذى جعل "تلش" يربط بين وجود هذه الإمكانية عند الإنسان وبين وجود الإغراء لديه. بل وهو يذهب إلى أبعد من هذا عندما يقرر: " أن مفهوم الإمكان متطابق مع مفهوم الإغراء. فالإمكان هو عبارة عن إغراء. وحياة الفرد توضح أن الإنسان لا يكون إنسانا حقيقيا

---

(١) لعل هذا الإغراء هو السبب وراء ولع الإغريق بالمجد باعتباره تعويضا عن النسيان بعد الموت وتأكيدا لمستقبل لا متناه يعى الإنسان أنه أقصى عنه. ونفس الأمر قد يصدق أيضا على ولع المصريين القدماء بالخلود ، والذى عبر عن نفسه فى شكل بناء أهرامات ضخمة اعتقادا منهم فى مقدرتها على مقاومة الطبيعة العدمية للزمان التى سوف تبتلع كل شىء فى نهاية المطاف. حقا ، لقد كتب "تلش" يقول: "إن المرء يود لو أن يبنى لنفسه قاعات ونصب تذكارية ، نظرا لاعتقاده بأن هذه الأشياء سوف تبقى ذكرانا ولو لفترة ما بعد الموت وذلك كنوع من السلوى والعزاء عن الفقد النهائى ... صحيح أن بعض الأسماء تبقى ذكراها لفترة طويلة بعد موتها. ولقد تفاخر أحد الشعراء بهذا الأمل عندما قال: "إن الاثار التى خلفتها حياته لن تمحوها دهور: غير أن تلك الآثار المتواجدة بكل تأكيد فى العالم الفيزيقى ليست متطابقة مع أنفسنا ، ولا تحمل اسماءنا ، إنها لن تبقى ذكرانا إلى الأبد."
Tillich, Paul, The Boundaries of Our Being, PP. 29-30, Collins Clear-Type Press, London, 1973.

إلا لكونه يتعرض لإمكانية الإغراء ... والإنسان هو الموجود الوحيد من بين سائر الموجودات المتمتع بالإمكانية ، والإغراء هو الفتنة بالنسبة للإمكانية أو هو فتنة الإمكانية. غير أن هذه الفتنة تعبر فى نفس الوقت عن حقيقة أن الإنسان هو حقا إنسان بكل ما فى الكلمة من معنى ، إذ بدون إمكانية الإغراء سوف يكف الإنسان عن أن يكون إنسانا... ففى قدرة الإنسان على التعرض للفتنة تكمن كرامته وتعرضه للمخاطر. والكرامة والتعرض للمخاطر يعتمدان (أو يتضايفان) دوما على بعضهما البعض."[1]

فى ضوء ما سبق يمكننا أن نلخص هذا الوجه الأول للحرية عند "تلش "فى بعديه السابقين بقولنا: إن الحرية هى القدرة على الفعل كموجودات كلية من أجل تحقيق إمكاناتنا ، أو هى ، بتعبير "تلش" نفسه ، "قدرة الإنسان على تحقيق إمكانيته على أساس استجابة كلية متكاملة."[2]

غير أن هذا ليس كل ما فى الأمر. إذ لايزال لدينا بعد ثالث لن تفهم طبيعة الحرية بدونه فهما صحيحا.، وأعنى به البعد المتعلق بـ "المصير" فى علاقته القطبية أو التضايفية مع الحرية. و"تلش" يمهد للحديث عن هذا البعد ببيان أمور ثلاثة رئيسية حول طبيعة الحرية ، يقول أولها إن الحرية التى نتحدث عنها هنا يمكن إثباتها إثباتا نظريا من خلال تأمل ذلك الذى يعده المقابل الحقيقى للحرية ، والذى هو حقا النقيض الحقيقى لها ، وأعنى به "اللاحرية"، وذلك تمهيدا للتعرف على مضمونها

(1) Tillich, Paul, Political Expectation, P. 128.

(2) Ibid., Loc.cit.

الحقيقى من خلال النظر إليها فى ضوء ذلك الذى يدخل فى علاقة قطبية فعلية معها - لا فى ضوء أى مقابل من المتقابلات التى نكون قد ذكرناها فيما سبق أو حتى سوف يأتى ذكرها فيما بعد - والذى لازلنا إلى الآن نشير إليه باقتضاب كلما سنحت الفرصة مع تعمد تحاشى الكشف عن مكنونه إلا فى الموضع الذى خصص له فى الدراسة ، وأعنى به "المصير". هذا الإثبات النظرى الذى يقدمه "تلش" هنا دحضا للادعاءات التقليدية يقوم على تأكيده الذى يفيد بأنه ما إن نتحدث عن "اللاحرية" - كمقابل أو كنقيض للحرية - حتى تقفذ أمامنا على الفور قضية "التشيؤ" (التحول إلى شىء) أو التموضع (التحول إلى موضوع) أو فقدان الشخصية (من خلال هذا التحول) باعتباره الميراث الطبيعى لفقدان الحرية أو للاحرية. فنحن ، هكذا يقول "تلش"، لانعى اللاحرية أو فقدان الحرية على أنه تشيؤ أو تموضع أو فقدان للشخصية بسبب كوننا حرمنا من إمكانات معينة. كلا! فهذا شىء لو كان صحيحا ، لوضع جدل الحرية فى مستوى أدنى بكثير من المستوى الذى نتعامل معه هنا. ولكن إذا لم يكن الحرمان من الإمكانات هو السبب الذى يجعل وعينا باللاحرية أو بفقدان الحرية مساويا لوعينا بالتشيؤ أو بفقدان الشخصية ، فما هو إذن السبب الحقيقى فى هذا الوعى ؟ إن الإجابة التى يقدمها "تلش" تتلخص فى أن هذا الشعور بالتشيؤ أو اللاحرية يرجع فى الحقيقة "إلى أننا لم نعد نستطيع القيام برد الفعل كشخصيات كلية. وهذا هو السبب الذى يجعل النضال من أجل الحرية نضالا لأجل الإنسان نفسه وليس لأجل شىء ينتمى إليه. فمن لم يعد بإمكانه الفعل من خلال التمركز ، من خلال الكلية أو الشمولية ، حيث تتحد عناصر وجوده كلها فى قرار مطلق ، يكف عن

أن يكون إنسانا بالمعنى الحقيقى للكلمة. إنه يكون قد تحول إلى شىء ، ومن الهام للغاية أن نفهم بوضوح أن مفهوم التشيؤ مشتق من هذه الظاهرة المسماة اللاحرية. فالقضية هنا ليست قضية حرمان من إمكانات ، كحرماننا مثلا من التمكن من السفر أو الترحال ، من كوننا لا نستطيع الذهاب إلى حيث نشاء (فالكثير من المرضى لايستطيعون ذلك) ، كما أنها ليست قضية عدم استطاعتنا قول مانريد (أين نستطيع ذلك ، إن هذا ليس ممكنا حتى فى محيط الأسرة). وإنما القضية هى: هل نحن نستطيع القيام برد الفعل كشخصيات كلية ؟ إذا كان ذلك لم يعد بالإمكان ، إذا كانت "الأنا" المركزية قد تحولت إلى موضوع غير قادر على القيام برد الفعل بطريقة متمركزة ، فإن هذا يعنى بدء عملية التشيؤ."[1]

هنا يبرز من جديد السبب الحقيقى وراء إصرار "تلش" على وضع الحرية فى مقابل اللاحرية ، بدلا من وضعها فى مقابل الضرورة أو الحتمية أو ما شابه ذلك . فاللاحرية تعنى التشيؤ الذى يعنى بدوره كف المرء عن التصرف كذات كلية بسبب تفكك الذات المتمركزة إلى أشلاء أو أجزاء غير قادرة على اتخاذ قرار متمركز بسبب فقدها للمركز المجمع أو الموحد ومن ثم لقدرتها على التصرف كموجود كلى. فعندما يحدث التشيؤ أو اللاحرية يحدث الفقد لوجود المرء بأسره ، أعنى ، تحوله إلى شىء. وهذا الفقد بدوره يثبت أن الحرية لا تعنى سوى قدرة المرء على أن يفعل كذات أو "أنا" متمركزة تتحد فيها سائر العناصر التى تشكل وجود المرء من أجل اتخاذ القرار. هذه النتيجة ، كسائر النتائج الأخرى ، لا يبررها المنطق فحسب ، وإنما هى أيضا تقوم على وعى

---

(1) Ibid., PP. 126-128

ذاتى قائم على خبرة أو تجربة مباشرة ، وبمعزل تام عما قد يفصح عنه المأزق التقليدى الذى أفضى إلى صراع الحتمية- اللاحتمية ، هكذا يذكرنا دوما "بول تلش".

أما ثانى الأمور التى يمهد بها "تلش" لمناقشته لعلاقة الحرية بالمصير – تلك العلاقة التى تمثل البعد الثالث للحرية بالنسبة له – فهو أن فعل الحرية الذى تقوم به الذات أو الأنا بطريقة متمركزة ، أعنى ، بطريقة تتحد فيها سائر العناصر التى تشكل وجود المرء كشخص كلى من أجل اتخاذ قرار معين ، أقول إن هذا الفعل يمر بثلاث مراحل هى التروى ، والقرار ، والمسئولية. و"تلش" يؤكد أن تحليل أصل كل كلمة من هذه الكلمات الثلاثة يكشف عما يقصده بفعل الحرية. "فالتروى يشير إلى عملية أو فعل وزن الحجج والدوافع. والشخص الذى يقوم بالوزن يكون فوق الدوافع ، فمادام يقوم بوزنها ، فهو غير متطابق مع أى دافع من الدوافع وإنما يكون متحررا منها جميعا. والقول بأن الدافع الأقوى هو الذى يسود دائما هو قول عبارة عن تحصيل حاصل فارغ ، مادام أن الاختيار أو الامتحان الذى يثبت أن دافعا ما هو الدافع الأقوى إنما يكون من خلال سطوة أو سيادة ذلك الدافع. فالشخص المتمركز فى ذاته يقوم بعملية الوزن ويقوم برد الفعل تجاه نضال أو صراع الدوافع كشخص كلى وذلك من خلال مركزه الشخصى. ورد فعله هذا يسمى بـ"القرار". وكلمة " قرار" ، مثلها فى ذلك مثل كلمة "قطع" ، تتضمن البتر. فالقرار يبتر إمكانات ، وتلك الإمكانات المبتورة كانت إمكانات حقيقية ، هذا وإلا ما كانت هناك ضرورة لعملية البتر. والشخص الذى يقوم بـ "البتر" أو "الاستبعاد" يجب أن يكون فيما وراء ما يبتره أو يستبعده. فمركزه

الشخصى يتمتع بإمكانات ، غير أنه لا يكون متطابقا مع إحداها. أما كلمة مسئولية فتشير إلى التزام الشخص الحر بالرد إذا ما سئل عن قراراتـه. فهو لا يستطيع أن يطلب من أى شخص آخر القيام بالرد نيابة عنه. فهو وحده الذى يتحتم عليه أن يقوم بالرد ، وذلك لأن أفعاله لا تتحدد سـواء بواسطة أى شىء خارج عنه أو بواسطة أى جزء منـه ، إنهـا تتحـدد بواسطة الشمولية أو الكلية المتمركزة لوجوده ، فكل واحد منـا يكـون مسئولا عما يحدث منه أو عما يفعله من خلال تمركزه الذاتى ، الذى هو المرجع لـه والأصل فى حريته "[١]

هنا يجب أن نلاحظ أن هذا النص يتضمن نقدا "تيليشيا" مؤثرا لبعض ادعاءات الحتمية التى وردت فى الأقسام السابقة ، والتـى يمكننـى أن أخص منها على وجه التحديد ذلك الادعاء الذى تستند فيه إلى البرهـان الحتمى المستمد من علم النفس والذى يتضمن من بين ما يتضمن أنـه "لاوجود لفعل من أفعال الإرادة بلادافع ، وأن أقوى الدوافع يحدد الإرادة. فثمة توافق دائم بين الفعل وأقوى الدوافع". فهو يبرهن فى نصه السابق على خطأ هذا الزعم التقليدى من خلال تأكيده على أن مثل هذا الزعم هو تحصيل حاصل فارغ وذلك لسببين. الأول هو أن الاختبار الذى يثبت قوة الدافع إنما يتم من خلال تحقق ذلك الدافع بالفعل ، وهذا قول فارغ مادام أن سطوة ذلك الدافع لم تكن محسومة قبلا عندما كان الشـخص يقـوم بعملية وزن الدوافع والإمكانات من أجل بتر البعض والإبقاء على البعض الآخر، نظرا لأنه كان فى أثناء تلك العملية فوق سائر الدوافع وطليقا أو متحررا من قيودها جميعا ، ناهيك عن أن عمليـة "الـوزن" نفسـها –

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol I, P. 184.

باعتبارها مقدمة ضرورية لعملية "البتر" التالية لها - تثبت من حيث المبدأ عدم سيادة دافع على آخر من حيث المبدأ ، هذا وإلا ماكانت هناك أى حاجة على الإطلاق لعملية "الوزن" من أجل "البتر". أما السبب الثانى فهو أن الإنسان يفعل كشخص كلى ، وهذا يعنى أن سائر العناصر التى يتشكل منها وجوده فى كليته أو شموليته ، والتى سوف نتناولها بالتفصيل فى القسم التالى ، تكون متحدة فى فعل القرار ، الأمر الذى يعنى بالتالى أنه لم يكن محددا سلفا بأى دافع قبلى محدد كما يدعى أنصار الحتمية وإنما كان وجوده كله متورطا - إن جاز التعبير - فى اتخاذ القرار. فى ضوء ذلك لا نملك إلا أن نذكر القارئ من جديد بأن خطأ البرهان السيكولوجى الذى تستند إليه الحتمية هنا إنما يرجع حقا إلى خطأ الطرح التقليدى للمشكلة ، الذى أمكن التغلب عليه هكذا من خلال وعى معاصر أعمق وأنضج سوف تتضح سائر أبعاده الحقيقية كلما أبحرنا فى الدراسة.

أما الأمر الثالث والأخير حول طبيعة الحرية الذى يمهد به "تلش" لحديثه عن بعدها الثالث - علاقتها بالمصير - فيقرر أن الطابع الكلى للحرية ، أعنى كونها تصف وجود الإنسان فى شموليته ، هو السبب وراء تعدد مظاهرها. ولقد أوضح هو نفسه بعض هذه المظاهر عندما كتب يقول: "إن الإنسان يكون حرا ، مادام يمتلك اللغة. فمع امتلاك اللغة ، يمتلك الإنسان كليات أو عموميات تحرره من عبودية الموقف المتعين الذى تخضع له حتى أعلى الحيوانات. والإنسان يكون حرا ، مادام أن بإمكانه أن يطرح أسئلة حول العالم الذى يصادفه ، بما فى ذلك ذاته ، وأن يتوغل فى مستويات أعمق وأعمق للواقع. والإنسان يكون

حرا ، مادام أن بإمكانه أن يتلقى أوامر أخلاقية ومنطقية مطلقة تبين أن بإمكانه تجاوز الشروط أو الحدود التى تحـــدد كـــل موجـــود متنـــاهى. والإنسان يكون حرا ، مادام أن لديه القدرة على التروى واتخاذ القرار ، مخترقا بذلك ميكانيزم المثير والاستجابة. والإنسان يكون حرا ، مادام أن بإمكانه أن يلهو ببناء بنيات متخيلة فيما وراء البنيات الحقيقية الفعليـــة المرتبط بها مثله فى ذلك مثل سائر الموجودات الأخرى. والإنسان يكون حرا ، مادام أنه يتمتع بملكة ابتكار عوالم فوق العالم المعطـــى ، ابتكـــار عالم الأدوات والمنتوجات التقنية ، عالم التعبير الفنى ، عـــالم البنيـــات النظرية والتنظيمات العملية. وفى النهاية ، يكون الإنسان حرا ، مادام أن لديه القدرة على مناقضة نفسه وطبيعته الماهوية أو الجوهرية. فالإنسان يستطيع أن يتحرر حتى من حريته نفسها ، أعنـــى ، أنـــه يســـتطيع أن يتخلى عن إنسانيته."(١)

فى ضوء هذه المسائل الثلاثة يقدم "تلش" البعد الثالث مـــن الأبعـــاد التى تشكل هذا الوجه الأول للحرية عنده ، وأعنى به ، كما ذكرت ، بعد المصير فى علاقته القطبية أو التضايفية الجوهرية بالحرية. فمـــا هـــو المقصود بالمصير فى المقام الأول ؟ والإجابة التى يقدمها "تلش" علـــى هذا السؤال تجرى على النحو التالى: إن المصير هو "ذلك الذى تصـــدر عنه قراراتنا ، إنه أساس قراراتنا المتمركزة القابـــل دومـــا للاتســـاع بلاحدود ، إنه تعين وجودنا الذى يجعل سائر قراراتنـــا تكـــون قراراتنـــا نحن. فعندما اتخذ قرارا ، تكون الكلية المتعينة لكل شئ التى يتألف منها وجودى هى التى تقرر ، وليست الذات الأبستمولوجية وحدها. هذا يشير

---

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.2, PP. 31-32.

إلى البنية الجسدية ، والمجاهدات البدنية ، والطابع الروحى. إنه يشتمل على المجتمعات التى أنتمى إليها ، والماضى الذى أتذكره والذى لا أتذكره ، وإلى البيئة التى شكلتنى ، والعالم الذى أثر فى تكوينى. إنه يشير إلى سائر قراراتى السابقة. والمصير بهذا المعنى ليس قوة غريبة تحدد ما سوف يحدث لى فى المستقبل . إنه ذاتى كما هى معطاة ، ومشكلة بواسطة الطبيعة والتاريخ ، وبواسطتى أنا نفسى. فمصيرى هو أساس حريتى ، وحريتى تشارك فى تشكيل مصيرى – فالذى هو غير متمتع بالحرية هو وحده الذى ليس له مصير. فالأشياء لامصير لها لأنه لاحرية لها. والله لامصير له لأنه عبارة عن حرية. إن كلمة "مصير" تشير إلى شيء سوف يحدث لشخص ما فى المستقبل ، إنها تنطوى على مضمون مستقبلى. وهذا يجعلها تصلح لأن تدخل فى علاقة قطبية مع الحرية. إنها تشير ليس إلى نقيض الحرية بل بالأحرى إلى شروطها وحدودها. وكلمة قدر Fatum الألمانية .... وكلمة قدر Fate الإنجليزية المعادلة لها تدلان على نقيض الحرية وليس على تضايف قطبى معها ... غير أنه حتى استخدام صاحب المذهب الحتمى لهاتين الكلمتين يفسح فى العادة مكانا للحرية ، فالمرء يتمتع بإمكانية إما قبول قدره أو التمرد عليه. وهذا يعنى ، بتعبير دقيق ، أن من يتمتع بهذا البديل هو وحده الذى له قدر . ومن يتمتع بهذا البديل معناه أنه حر."[١]

إن هذا النص الهام يؤكد رأى "تلش" الذى يفيد بأن حرية الإنسان ليست حرية مطلقة ، وإنما هى حرية محددة ومشروطة بالمصير الذى لا يشير فى رأيه إلى نقيض الحرية ، كما يفعل القدر ، وإنما إلى شروطها

---

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.I, PP. 184-185.

وحدودها. فالذات المتعينة - هكذا يجب أن نتذكر - التى تصدر عنها القرارات لا يمكن اعتبارها مجرد ذات أبستمولوجية خالصة أى متطابقة مع الوعى الذاتى فقط لاغير. كلا! فالقرارات تصدر عن الذات باعتبارها مشكلة من عناصر عديدة ، وهذه العناصر تؤلف مصير الذات وتدخل جميعها فى القرارات التى تتخذها. من هذا الاعتبار يختلف المصير عن القدر. فالمصير لا يناقض الحرية كما يفعل القدر ، وإنما يدخل فى علاقة قطبية مع الحرية أو يدخل معها فى علاقة تضايف قوامها اعتماد عنصرين أو قطبين على بعضهما البعض رغما عن استقلالهما فى نفس الوقت عن بعضهما البعض ، أو اعتمادهما على بعضهما اعتمادا متبادلا على نحو يجعل فقد أحد القطبين يتضمن فقد الآخر بالضرورة ، كما يجعل اكتمال أحد القطبين يتضمن أيضا اكتمال الآخر. هذه العلاقة القطبية بين الحرية والمصير تجعل قطب المصير يشير إلى حدود الحرية وشروطها ، وليس إلى نقيضها ، كما يحدث بالنسبة للقدر ، هذا على الرغم من أنه حتى استخدام الحتمى لكلمة "قدر" يفسح فى العادة مكانا للحرية ، كما يقول "تلش" فى النص السابق ، مادام أن المرء يتمتع دوما بإمكانية إما قبول قدره أو التمرد عليه. فالذى يتمتع بهذا البديل هو وحده الذى له قدر ، والذى يتمتع بهذا البديل هو وحده المتمتع بالحرية- هكذا يخبرنا "تلش" فى نصه السابق.

هنا يجب أن نوجه الأنظار إلى حقيقة مؤداها أن "روبرتس" حاول تفسير مايقوله "تلش" هنا عن الفارق بين "القدر و"المصير" على أنه يفيد "بأن المصير لايناقض الحرية ، كما يفعل القدر ، وذلك لأن الأفراد يمكنهم تحقيق مصائرهم. فإذا كان الإنسان خاضعا للقدر ، لما كان هناك

ثمة مجال للحديث عن قبول القـــدر أو معارضتـــه ، مـــادام أن البديـــل سيختفى."(1)

غير أننى ضد هذا التفسير أقول: على الرغم من أن هذا التفسير قد يصحح موقف "تلش" عن طريق جعل الإنسان "لاحول له ولاقـــوة أمـــام القدر" ، إلا أن حقيقة الأمر هى أن هذا التفسير ليس هو التفسير الـــذى يرمى إليه "تلش" فى هذا السياق بالذات. إذ من الواضح أن "تلش" يتابع فى نصه السابق موقف "سارتر" الذى يؤكد فيه على "أننا لسنا أحرارا فى أن نكف عن أن نكون أحرارا." فهنا تحولت الحرية نفسها إلـــى كونهـــا "قدر" ملقى على عاتق الإنسان الذى يريد أن يوجد وجودا حقيقيـــا ، ولا يمكنه أن يتخلى عنها لأن ذلك معناه تخليه عن وجوده نفسه. الأمر الذى يعنى أنه حتى "القدر" نفسه بالمعنى الحتمى لا يمكنه أن يأخذ من الإنسان هذه الحرية ، أعنى ، لن يحرم الإنسان من البديل الذى يريد أن يحرمـــه منه تفسير "روبرتس" السابق ، لأن الحرية تعنى هنا وفى سائر الأحوال التمتع بإمكانية إما قبول "القدر" أو التمرد عليه. ومادام أن الإنسان يتمتع بهذا البديل فإن هذا يعنى أن له قدر ، ومادام يتمتع بهذا البديل فإن هـــذا يعنى أنه حر ، ومادام يتمتع بهذا البديل فإن هذا يعنى فى النهايـــة أنـــه حتى استخدام الحتمى لكلمة قدر لن يستطيع أن ينفى الحريـــة مـــادام أن البديل – إما قبول قدره أو التمرد عليه – سيظل موجـــودا فـــى ســـائر الأحوال. غير أن هذا الفهم الذى يقدمه "تلش" هنا يحتم علينا توضيح أن اتفاقه مع الموقف "السارترى" لا يعنى أنه يقول بالحرية المطلقـــة التـــى

---

(1) Roberts, D.E., Tillich`s Doctrine of Man, in The Theology of Paul Tillich, PP. 118-119.

يقول بها "سارتر". إن العكس هو الصحيح. فالنص السابق يؤكد على أن الحرية عند "تلش" هى حرية غير مطلقة ، أعنى ، محـــددة ومشــروطة بالمصير ، ناهيك عن أن "الحرية المطلقة فى الموجود المتناهى أو غــير المطلق تصبح " ، كما يؤكد هو نفسه فى موضع آخر ، "تخبطا عشوائيا وتقع تحت تحكم ضرورات بيولوجية وسيكولوجية."[١]

إن التوازن القطبى المطلق والمتبادل بين الحرية والمصـــير يجـــده "تلش" مميزا فقط للحالة الماهوية أو الجوهرية للإنسان ، التى يعتبرهـــا حالة إمكان صرف لا يتحقق عبر أى مدرج من مدارج حياة المرء ، هذا على الرغم من أنها تكون حاضرة بشكل أو بآخر عبر ســـائر المـــدارج وذلك على هيئة حالة إمكان غير مجرب أو مختبر بعد. ولكن على الرغم من أن "تلش" يؤكد على أن هذه القطبية بمعناها الحقيقى تنطبـــق علـــى وجود الإنسان ، إلا أن هذا لا يعنى أنه لا يجد شبيها لهـــا بشـــكل مـــن الأشكال وبمعنى من المعانى على الصعيد شبه الإنسانى بل وحتى علـــى الصعيد اللاإنسانى. إن العكس هو الصحيح. صحيح أنه أكـــد فـــى أحـــد المواضع السابقة أن الموجودات اللاإنسانية وشبه الإنسانية لا مصير لها لأنها لا حرية لها. غير أن هذا لا يعنى أنه ينكر أن يكون لها ما يشـــبه قطبية الحرية-المصير التى لا تتحقق على النحو الكامل إلا على الصعيد الإنسانى. فعلى صعيد الموجودات غير الإنسانية ، هكذا يخبرنا "تلـــش" ، نستطيع أن نتحدث عن قطبية التلقائية-القانون.[٢] وهذه تشبه بمعنى من المعانى قطبية الحرية-المصير. فمادام أن كل موجود هو عبارة عن كل

---

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.I, P. 201.

(2) Ibid., P. 185.

بنيوى يتمتع بالتمركز الذاتى أو الانتماء الذاتى ، أعنى ، عبارة عن "جشتلط" Gestalten أو بنية أو وحدة أو منظمة كلية ، فإن هذا يعنى أنه يقوم برد فعل تلقائى تحاه أى مؤثر أو منبه خارجى فى ضوء بنيته الفردية. غير أن رد فعله التلقائى هذا يكون فى نفس الوقت محددا ومشروطا بالحدود أو الشروط التى وضعتها قوانين الطبيعة التى لايستطيع أن يتخطاها. بهذا تكون التلقائية متحدة بالقانون بنفس الطريقة التى تتحد بها الحرية بالمصير على الصعيد الإنسانى. فقوانين الطبيعة لا تزيل ردود أفعال الكل المتمركز فى ذاته ، ولكنها تضع الحدود التى لا يمكنه أن يتخطاها. هذا المعنى ساقه "تلش" فى نصه التالى الذى يقول: "يمكننى أن أتحدث ، بلغة التشبيه (أو التمثيل)، عن قطبية التلقائية والقانون ، التى تعد قطبية الحرية والمصير بالنسبة لها ليس فقط المثال البارز بل أيضا المدخل المعرفى. فرد الفعل تجاه منبه ما يكون تلقائيا إذا صدر من موجود كلى متمركز فى ذاته ومنتمى لذاته. هذا يشير ليس فقط إلى الموجودات الحية وإنما يشير أيضا إلى "الجشتلط" غير الحى الذى يقوم برد فعله طبقا لبنيته الفردية. والتلقائية والقانون يعتمدان على بعضهما اعتمادا متبادلا (أى متضايفان). ومصطلح القانون يوضح ذلك تماما. فهو مشتق من المحيط الاجتماعى ويدل على دور إلزامى يطلب من الجماعة وتكون ملتزمة به. فالقوانين الطبيعية ترتكز على البنية العقلية للإنسان والمجتمع ، ولهذا تكوت صادقة بصورة لامشروطة ، هذا على الرغم من أن القوانين الوضعية لجماعة اجتماعية ما قد تناقض هذه القوانين. وإذا طبق مفهوم القانون الطبيعى على الطبيعة عامة ، فإنه يدل على التحدد البنيوى للأشياء والأحداث. فالطبيعة لا تطيع – ولا

تعصى – القوانين بنفس الطريقة التى يفعلها البشر. ففى نطاق الطبيعة تكون التلقائية متحدة بالقانون بنفس الطريقة التى تتحد بها الحرية والمصير فى الإنسان. فقانون الطبيعة لايزيل ردود أفعال "الجشتلط" (أى الموجود باعتباره منظمة أو وحدة أو بنية كلية) المتمركز فى ذاته ، غير أنه يحدد الحدود التى لا يستطيع أن يتخطاها. فكل موجود يقوم بالفعل ويرد الفعل طبقا لقانون بنيته المتمركزة فى ذاتها وطبقا لقوانين الوحدات الأوسع التى تضمه تحتها. ومع ذلك ، فإنه لا يتحدد بصورة تحطم انتماءه لذاته وتحطم بالتالى تلقائيته. فباستثناء المعادلات الميكروفيزيائية المجردة ، يتعامل كل شئ آخر من منطلق الصدفة لامن منطلق ميكانيزمات محددة. وعلى الرغم من عظم فرص التحقق ، إلا أنها لا تكون مطلقة. فشبيه الحرية فى سائر الموجودات يجعل التحديد المطلق مستحيلا. فقوانين الطبيعة هى قوانين لوحدات متمركزة فى ذاتها ولها ردود أفعال تلقائية."[1] ومن هذا استنتج "تلش" أن الحرية متحدة بالمصير ليس فقط على الصعيد الإنسانى ، بل أيضا ، وبمعنى من المعانى ، على سائر مستويات الوجود[2] – حتى وإن كان التحقق الكامل لهذه القطبية لايحدث إلا على المستوى الإنسانى.

إن هذا البعد الثالث – من الأبعاد التى تصف الوجه الأول للحرية عند "تلش" – لن يكتمل إلا إذا أضفنا إليه مايقوله عن الفارق بين مايحدث لهذه القطبية على الصعيد الجوهرى الايمانى الممكن ، وبين مايحدث لها فى حالة الفقد الفعلى فى الوجود. ففى حالة الوجود

---

(1) Ibid., PP. 185-186.

(2) Ibid., P.186

الجوهرى نجد أن التوازن القطبى بين قطبى هـذه القطبيـة - أو بيـن الحرية والمصير - يحول دون حدوث صراع بين القطبين. وكل ما يمكن أن يحدث بينهما على هذا الصعيد هو حالة من التوتـر tension . هـذا التوتر يهدد الإنسان بإمكانية - أقول بإمكانية وليس بضرورة - فقد أحد القطبين ومن ثم فقد الاثنين معا نظرا لاعتمادهما القطبى المتبادل علـى بعضهما البعض والذى يجعل حدوث هذه الإمكانية بالنسـبة لأى قطـب معناه حدوثها بالنسبة للقطبين معا وفى آن. فالتوتر يهدد الإنسان ، وكما يقول "تلش" ، "بفقد حريته بسبب صـور الضـرورة المتضمنـة فـى مصيره" ، كما يهدده أيضا وبنفس القدر بفقـد مصـيره بسـبب صـور "الحدوث العارض المتضمنة فى حريته. والإنسان يكون معرضـا دومـا لخطر محاولة حفظ حريته عن طريق تحديه لمصيره بطريقة عشوائية أو اعتباطية مثلما يكون معرضا دوما لخطر محاولة إنقاذ مصيره بـالتخلى عن حريته. هنا نراه يرتبك حيال الأمر الذى يقضى بأن عليه أن يتخـذ قرارات والمتضمن فى حريته ، وذلك لأنه يدرك أنه يفتقر إلـى الوحـدة المعرفية والفعالة مع مصيره التى يجب أن تكون أساس قراراتـه. كمـا يخشى قبول مصيره بدون تحفظات ، لأنه يدرك أن قراره سوف يكـون قرارا جزئيا ، أنه سوف لا يقبل سوى جزء من مصيره ، وسوف يقـع تحت تحكم نوع خاص من الحتم لا يتطابق مع مصيره الحقيقى. ولهـذا نراه يحاول إنقاذ حريته عن طريق أفعال عشوائية أو اعتباطية ، الأمـر الذى يجعله معرضا لخطر فقد كلا من حريته ومصيره."[١]

(1) Ibid., P.200

أما فى حالة فقد هذه البنية أو القطبية من خلال التحقق الفعلى فى الوجود فنجد أن هذا التوازن ، المشوب بالتوتر والمميز للحالة الجوهرية التى هى حالة إمكان ، يتحول إلى النقيض أعنى إلى صراع ينقلب من خلاله التوازن أو التناغم الجوهرى بين القطبين إلى تناقض مكونا - وذلك بسبب انفصال القطبين عن التناغم بسبب ما يحدث من صراع - ما يسمى ببنية التناقض التى يطلق عليها "تلش" اسم "بنية التحطيم" أو "بنية الشر".[1] التى هى نتاج لحالة الفقد نفسها باعتبارها الحالة التى فيها يتم فقد القطبين معا ومعهما بنية الوجود بأسرها. هذا التحول إلى النقيض الذى يحدث فى حالة الفقد - التى يفضل "تلش" وصفها بالاغتراب [2]- يجعل الحرية الجوهرية تتحول إلى النقيض وذلك بسبب انفصالها[3] عن المصير. فهذا الانفصال يجعل الحرية "تنسب نفسها إلى عدد لامحدود من الموضوعات. فعندما يجعل الإنسان من نفسه مركزا للكون ، تفقد الحرية حدودها. إنها تتجه - بطريقة غير محددة وعشوائية - إلى موضوعات ، وأشخاص ، وأشياء تختارها الذات بطريقة عارضة وعشوائية تماما ، ومن ثم يمكن استبدالها بأشياء أخرى

---

(١) للتعرف على ما يقصده "تلش" بهذه البنية فى علاقتها بمفهومه فى الشر ، راجع: د. وهبة طلعت أبو العلا ، جذور إلحادية فى مذاهب لاهوتية ، الكتاب الأول ، بول تلش ، ص١٨٩-١٩٠.

(٢) للتعرف على السر فى هذا التفضيل ، راجع: مرجع سابق ، ص١٧٥-١٧٨.

(٣) هذا الانفصال يفضل "تلش" وصفه بالاغتراب تمييزا له عن الانفصال الذى يشير إلى التفرد الأصيل ، هذا على الرغم من أنه لا يحتفظ دوما بالتفرقة بين هذين النوعين من الانفصال راجع فى ذلك : مرجع سابق: ص٢٧-٣٠.

تحمل نفس الطابع العارض ، بما يتسم به من عدم انتماء مطلــق. لقــد وصفت الوجودية ، وآزرها فى ذلك علم نفس الأعمـــاق، جدليــة هــذا الموقف بلغة عدم الاستقرار ، بما يرتبط به من خواء ولامعنى. فإذا لــم تكن هناك علاقة جوهرية بين الذات التى تختــار والموضوعـات التــى تختارها ، فلن يكون هناك تفضيل موضوعى لاختيار على آخــر ، ولــن يكون هنال التزام ذات معنى تجاه شخص ما أو دافع ما ، كما لن يكــون هناك هدف بارز يوضع نصب الأعين ، لأن الإشارات القادمة من مصير المرء تبقى فى هذه الأحوال غير ملحوظة أو لا يلتفت إليها."[١]

هنا يبدو أن "تلش" يريد أن يقول مرة أخرى إن انفصال الحرية عن المصير – فى حالة الفقد – يجعل الحرية تتحـول إلــى حريــة مطلقــة بالمعنى "السارترى" الأمر الذى يفضى بالإنسان إلى أن يجعل من نفســه مركزا للكون على نحو يفقد الحرية حدودها. وعندما تفقد الحرية حدودها على هذا النحو بسبب انفصالها عن المصير تتحول إلى حدوث عارض أو أفعال اعتباطية تتخبط من خلالها فى كافة الاتجاهات بدون مركز مقـــرر ومن ثم تتجه إلى موضوعات وأشخاص يختارها المرء بطريقة عارضة وعشوائية تماما. وهذا يفقد الحرية الالتزام الأصيل نظرا لعـــدم وجــود تفضيل موضوعى لاختيار على آخر ، ونظرا لعدم وجود علاقة جوهرية بين الذات التى تختار والموضوعات التى تختارها. فالمرء سيفقد اتجاهه تماما وذلك بسبب فقده للمصير الذى يتولى تحديده وتوجيهه فى حالـــة الوجود الجوهرى. وهذا يجعل الحرية المطلقة . أو الديناميكية الخالصــة المنفصلة عن الشكل التى سوف يحدثنا عنها "تلش" فيما بعد ، تندفع فى

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vo.2, P. 63.

شتى الاتجاهات بطريقة عارضة تماما تفتقر إلى أى شكل أو مضمون محدد ، اندفاعا ينتهى بها إلى الهيولى أو الخواء أو التحطيم الذاتى. ولعل مثال "إرادة القوة" عند "نيتشه" ومثال "الليبيدو" عند "فرويد" ، هكذا يجب أن نتذكر ، يعدان من أبرز الأمثلة على هذا الفقد. فالأول يسوق إلى التحطيم الذاتى ، بينما يفضى الآخر إلى الرغبة فى الموت ، وذلك بسبب كونهما دافعين لامتناهيين لا يشبعان أبدا.

وبقدر ما يحدث من تشوه للحرية فى حالة الفقد ، يحدث أيضا للمصير. هذا يعنى أنه إذا كان انفصال الحرية عن المصير يفضى إلى تشوهها إلى حدوث عارض أو تخبط عشوائى ، فإن نفس الانفصال "يشوه المصير إلى ضرورة ميكانيكية."[1] والسبب فى ذلك يرجع إلى اعتماد الاثنين على بعضهما اعتمادا متبادلا ، الأمر الذى يجعل فقد أحدهما ، يتضمن فقد الآخر لامحالة. "وفقد المصير هو فقد المرء لمعنى وجوده. فالمصير ليس قدرا لامعنى له. إنه الضرورة متحدة بالمعنى .... وفقد المصير الذى له معنى يتضمن فقد الحرية بالمثل."[2] ولهذا السبب إذا كانت الحرية غير موجهة بالمصير وإذا كانت سلسلة من الأفعال العارضة المتخبطة أو العشوائية أو الاعتباطية ، فإنها "تقع تحت سيطرة أو تحكم قوى تتحرك ضد بعضها البعض بدون مركز مقرر. ومايبدو فى الظاهر على أنه حر يثبت أنه محكوم بدوافع قهرية وعلل خارجية. حيث تسيطر أجزاء من الذات على المركز وتحدده وتمنع اتحاده مع بقية الأجزاء. فيحل دافع عارض محل المركز المفترض فيه أنه يوحد سائر

---

(1) Ibid., Loc.cit

(2) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.1, P. 201.

الدوافع فى قرار متمركز ، والذى أصبح لا يتمتع بالقدرة على فعل ذلك. هذا هو الطابع الأنطولوجى للحالة التى وصفت من الناحية التقليدية ... بلغة عبودية الإرادة."(١)

وهذا أيضا ، هكذا يجب أن أضيف ، هو الطابع الذى يذكرنا من جديد بموقف "تلش" الرافض للنزاع التقليدى بين أنصار "حرية الإرادة" وأنصار "عبودية الإرادة". فإذا كان أنصار الفريق الأول يعدهم "تلش" مرآة لتشوه الحرية إلى حدوث عارض أو تخبط عشوائى ، فإن أنصار الفريق الآخر يعدهم أيضا مرآة لتشوه المصير - مفهوما على أنه الضرورة متحدة بالمعنى - إلى ضرورة آلية أو ميكانيكية. وإذا كان أنصار الفريق الأول يزعمون من خلال التشوه الأول أنهم يحفظون الحرية المطلقة للفرد ، الحرية التى لا تعرف أى قيود أو ضوابط أو حدود أو معايير تحكم الفعل ، باعتبار أنه بدون ذلك لن يكون الإنسان حرا حرية أصيلة ، فإن "تلش" يرد عليهم بتأكيده على أن هذا الفريق لا يصف أى حقيقة عن طبيعة الإنسان كما يزعمون ، وإنما هم بالأحرى ينفون عنه المسئولية الكاملة للفرد عن أفعاله باعتبار أن هذا النفى نتيجة ضرورية لتحول الحرية على أيديهم إلى حدوث عارض أو تخبط عشوائى. هذا من ناحية ، ومن الناحية الأخرى يمكن القول: إذا كان الفريق الآخر (الحتمى) يزعم بأنه يصف شيئا من الطبيعة الحقيقية للإنسان ، فإن "تلش" يرد عليهم بقوله: إن كل ما يفعلونه يتلخص فى تحويل المصير الحقيقى إلى ضرورة آلية أو ميكانيكية ، أو إلى حتمية صارمة ، لا تضع فى حسبانها أى اعتبار للقرار الإنسانى وذلك من خلال

---

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.2, P. 63

تحويل الإنسان إلى شيء محكوم تماما.[1] بهذا يكون كــل فريــق مــن الفريقين لا يصف فى حقيقة الأمر إلا الإنسان فى حالة التشوه أو الفقــد التى هى أيضا ، مثلها فى ذلك مثل الحالة الجوهرية ، حالة متجردة عن الواقع ولاتحدث إلا فى الحالات القصوى أو المتطرفة - هذا على الرغم من أن هذه الحالة نفسها تكشــف ، كما يقــول "تلــش" نفســه ، "عــن إمكانات حقيقية فى الأحوال العادية."[2]

وهكذا يبدو أن "تلش" قدم لنا حتى الآن بديلا حقيقيا يتمتع بــالقدرة على قهر المأزق التقليدى بكل حيثياته ، وذلك من خلال فهمــه الســابق الثلاثى الأبعاد للطبيعة الحقيقية أو الجوهرية للحرية. فمن خلاله أصبحت الحرية ، أولا ، مرادفة لوجود الإنسان نفسه فى شموليته بحيث أصبــح المرء لايعد حرا إلا إذا كان يتصرف كموجود كلى وعلى نحو يجعل كل ما يشكل وجود الإنسان كذات يشارك فى حريته يدخل فى ذلك حتى خلايــا جسده ، بل والماضى الذى يتذكره المرء والذى لا يتذكره ، ثم أصبحــت تفيد أيضا ، ومن الناحية الثانية ، التمتع بالإمكانية ، وعلى هذا النحــو أضحت الحرية لاتفهم أيضا ، ومن الناحية الثالثة ، إلا فى ضوء علاقتها الجوهرية بالمصير الذى يدخل معها فى علاقــة قطبيــة أو تضايفيــة - وليس فى علاقة تناقض على غرار ما يفعل القدر - تجعل كل قطب مــن القطبين معتمدا على الآخر رغما عن استقلاله عنه فى نفــس الوقــت ، وتحتم فقد القطب الآخر فى حالة فقد أحدهما ، مثلما تحتم اكتمال أحدهما بالضرورة فى حالة اكتمال الآخر. والاختبار الحقيقى لمدى نجاح البديــل

(1) Ibid., Loc.cit.

(2) Ibid., PP. 61-62.

الثلاثى الأبعاد الذى يقدمه "تلش" يكمن فى دحضه السابق لسائر مزاعم الحتمية واللاحتمية.

(٦)

بين الحرية وبنية الوجود

غير أن هذا الوجه الأول للحرية بأبعاده الثلاثة السابقة لن يكتمل فى صورته الحقيقية التى أرادها لها صاحبها إلا من خلال الكشف عن بعده الرابع الذى ربما يعد أهم أبعاده على الإطلاق بالنسبة لهذه الدراسة نظرا لأنه يكشف عن المضمون الحقيقى لهذه الحرية عند فيلسوفنا ، وأعنى به البعد المتعلق بصلة الحرية بالبنية الأساسية للوجود الإنسانى. وأهمية هذا البعد تتضح لأول وهلة من خلال الحقيقة التى مؤداها أن "تلش" يجعل الحرية مرادفة لبنية الوجود الإنسانى نفسه. فمثل هذه النظرة تطرح على الفور تساؤلا عن ماهية هذه البنية المكونة للوجود الإنسانى فى علاقتها الجوهرية بالحرية. وما أن نعرف أن "تلش" قد حدد هذه البنية من حيث المبدأ فى أربعة قطبيات أساسية - يطلق عليها أيضا اسم البنيات أو العناصر المتضايفة - هى بنيات أو قطبيات: الذات-العالم ، والتفرد-التشارك ، والديناميكية-الشكل ، والحرية-المصير ، حتى يقفز فى ذهننا بالطبع سؤالا عن علاقة هذه القطبية الأخيرة ، محور هذه الدراسة ، بالقطبيات الثلاثة الأخرى التى يتألف منها الوجود الإنسانى الجوهرى أو الممكن. وإذا كنا قد أوضحنا فى مناسبة سابقة كيف أن "تلش" يختزل هذه البنية بسائر عناصرها المكونة لها تارة فى بنية أو

قطبية الذات-العالم ، وتارة أخرى فى قطبية الحرية-المصير (مع عدم وجود أى تناقض بين الاختزالين) ، وإذا كنا قد انتهينا من تقديم سائر أبعاد الاختزال الأول فى كتابنا السابق عن "بول تلش" ، فقد آن الأوان للكشف عن مضمون الاختزال الآخر الضمنى - أعنى اختزال البنية الأنطولوجية للوجود الإنسانى بكافة العناصر المكونة لها فى بنية الحرية-المصير - فيما يلى من صفحات هذا القسم من الدراسة.

ولسوف نبدأ سعينا نحو تحقيق هذه الغاية ببيان كيفية اختزال "تلش" لأول هذه القطبيات - أعنى لقطبية الذات-العالم التى تعد فى رأيه وطبقا للاختزال الأول القطبية أو البنية الرئيسية للوجود - فى قطبية أو بنية الحرية-المصير. وذلك لأن هذا الاختزال يعد الاختزال الرئيسى الذى سوف ترد إليه سائر الاختزالات الأخرى على نحو ماسوف نرى. ونحن لن نجد شيئا نستهل به مناقشتنا التالية أفضل من تأكيد "تلش" العلنى والقاطع على شئ من ماهية هذا الاختزال ، والذى ساقه فى نصه التالى الذى يقول: "إن الحرية الإنسانية متطابقة مع الحقيقة التى مؤداها أن الإنسان لديه عالم متوحد ولامتناه معا وفى آن ، يقف فى مواجهته ، ومنفصل عنه وينتمى إليه فى نفس الوقت. وإذا أخذنا المسألة من الجانب الآخر ، نستطيع القول إن الإنسان عبارة عن ذات محددة ومتمركزة فى ذاتها وهو أيضا مركز عالمه. ونظرا لأن الإنسان يقف بين ذاته وعالمه فهو طليق أو متحرر من قيودهما حتى وإن كان محددا بكليهما. هذا الموقف بكل مافيه من غموض هو موقف الحرية

الإنسانيـــة.[1] نفس هذا المعنى أكده "تلش" فى موضع آخر عندما كتـــب يقول: "إذا عدت الذات شيئا من بين أشياء أخرى ، يكون وجودها محـــل شك، إذا عدت الحرية شيئا من بين أشياء أخرى يكون وجودهـــا محـــل شك."[2] فمن الواضح أن الحرية استخدمت فى هذا النص الأخير كمرادف للذات ، وذلك مثلما استخدمت قطبية الحرية-المصير فـــى النـــص الأول كمرادف لقطبية الذات-العالم . وإذا كان ذلك حقا هكذا ، فإن هـــذا يـــدل دلالة قاطعة ومن حيث المبدأ على أن "تلش" يجعل القطبيتين مترادفتين ، الأمر الذى يعنى ضمنا أنه يختزل قطبية الذات-العالم فى قطبية الحرية-المصير مثلما يعنى أيضا ، وطبقا لموقفه العلنى ، أنـــه يخـــتزل قطبيـــة الحرية -المصير فى قطبية الذات-العالم.

غير أن هذا يثبت معنى الاختزال من ناحية الشكل أو مـــن الناحيـــة الصورية ليس إلا ، فماذا إذن عن مضمون هذا الاختزال؟ أو ماذا عـــن حقيقته الفعلية؟ إن الإجابة على هذا السؤال تضرب بجذورها فى مناقشة "تلش" لمضمون قطبية الذات-العالم. ونحن لـــن نســـتطيع ، بـــالطبع ، الدخول فى سائر تفصيلات هذه المناقشة كما جـــاءت عنـــد فيلســـوفنا ، خاصة وأن سائر أبعاد هذه المناقشة قد فرغنا منها فى كتابنـــا ســـالف الذكر عن "بول تلش". ولهذا السبب سوف نكتفى هنا بمناقشة هذه البنية أو القطبية – وكذا سائر البنيات الأخرى – من الزاوية التى تهمنا هنا ،

(1) Tillich, Paul., The Conception of Man in Existential Philosophy, Journal of Religion, Vol. XIX (July, 1939), P.205

(2) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.I, P.169.

أعنى ، من زاوية علاقتها بقطبية الحرية-المصير. وهذا يحتم علينا البدء بإيضاحنا لعلاقة الحرية بالذاتية أو بكون المرء ذاتا ، كما يفهمها هذا الرجل - وذلك باعتبار أن قطب الذات هو القطب الأول فى هذه القطبية فى شموليتها.

ففى هذا السياق كتب "تلش" يقول: "أن تكون ذاتا معناه أن تكون أن تكون منفصلا على نحو ما عن كل شئ آخر ، وأن تضع كل شئ آخر فى مواجهة الذات ، حتى تستطيع النظر إليه والتصرف حياله."(١) والذاتية ، مفهومة على هذا النحو ، تشكل عظمة الإنسان ، وذلك لأن "عظمة الإنسان تكمن" ، فى رأيه ، وكما يؤكد هو فى موضع آخر ، "فى كونه متمركزا فى ذاته. فانفصاله عن عالمه يجعله قادرا على النظر إليه باعتباره عالما."(٢) وهذه الذاتية ، التى يعادلها "تلش" هكذا بالتفرد أو بالتمركز الذاتى المتمثل فى قدرة المرء على الانفصال الإيجابى عن أى شئ آخر تحقيقا للتفرد الأصيل أو الذاتية الحقة ، هذه الذاتية تعد بالنسبة لـ "تلش" وكما يستفاد ضمنا من النصوص السابقة المعادل الطبيعى للحرية. فقدرة الذات على الانفصال الإيجابى عن كل ما هو غير الذات وذلك تحقيقا لذاتيتها إنما يعنى ، بتعبير آخر ، قدرتها على التحرر من أى شئ آخر خلاف الذات حتى تستطيع النظر إليه والتصرف حياله. وهذا التحرر لن يتحقق إلا إذا كان الإنسان طليقا أو متحررا من كل ما يقابل الذات. هذا التحرر المرادف للذاتية أكده "تلش" بصورة أوضح عندما قرر أنه على أساس هذه الذاتية أو التفرد "يستطيع الإنسان أن

---

(1) Ibid., 170.

(2) Tillich, Paul, The Boundaries of Our Being, P. 17.

يطرح أسئلة ويقدم إجابات ويتخذ قرارات . إنه يتمتع بالحرية شـــاء أم أبى. فمن له مركز فى داخل ذاته لا يمكن اختراقه أو النفـــاذ إليـــه هـــو وحده الحر. ومن يكون بمفرده Alone هو وحده الذى يستطيع أن يزعم أنه إنسان. هذه الحرية تمثل عظمة الإنسان وتعد أيضا حملا ملقى علـــى كاهله."(١)

هذا الفهم للذاتية لا يتيح لفيلسوفنا معادلة الذاتية بالحرية فحسب ، وإنما يسمح له أيضا بأن ينسب الذاتية أو الحرية بمعنى من المعانى إلى سائر الموجودات شبه الإنسانية بل واللاإنسانية بحيث لا تكون وقفا على الموجود الإنسانى وحده. هذا الادعاء الأخير يتضح من تعريفـــه التـــالى للذاتية الذى سبقت الإشارة إلى بعض جوانبه ، والذى يقول: "إن مصطلح "الذات" أكثر شمولية من مصطلح "الأنا". إنه يشمل الأساس شبه الواعى واللاواعى للأنا الواعية بنفسها كما يشمل أيضا الوعى الذاتى (الكوجيتو بالمعنى الديكارتى). ولهذا السبب يجب أن ننســـب الذاتيـــة أو التمركـــز الذاتى بمعنى من المعانى إلى كل الموجـــودات الحيـــة ، وأن ننســـبها ، بطريق التشبيه (أو التمثيل) ، إلى كل "جشتلط" (أى لكل منظمة أو وحدة كلية) حتى فى المملكة غير العضوية. فنحن نستطيع الحديث عن التمركز الذاتى فى الذرات وكذلك فى الحيوانات ، وذلك حيثما يكـــون رد الفعـــل لمنبه أو مثير ما معتمدا على كل بنيوى. والإنسان هو عبارة عـــن ذات متمركزة ومتطورة تماما. إنه "يمتلك" ذاته فى صورة الوعى الذاتى. إنه يتمتع بـــ أنا–ذات."(٢)

---

(1) Ibid., Loc.cit

(2) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.I, PP. 169-170.

حقا ، إن هذا الفهم للذاتية يكشف من جديد عن نفس شمولية الذات التى اعتبرها "تلش" ذاتا حـرة ، وذلك فى مستهل الحديث عـن علاقـة الحرية بالمصير التى جاءت فى القسم السابق . فلقد جاء فى ذلك السياق أن المرء لا يكون ذاتا حرة إلا إذا كان يتصرف كموجود كلـى ، وهـذا يعنى أن كل ما يشكل الذات كذات كلية يشارك فى الحرية ، الأمر الـذى يترتب عليه أنه إذا كانت الذات ذاتا كلية بالنسبة لـ "تلـش" – وليسـت مجرد ذات أبستمولوجية بالمعنى "الديكارتى" أو حتى مجرد ذات واعيـة بنفسها بصورة مباشرة على غرار ما يفهم من المعنى الحدسـى– فـإن نفس الأمر ينسحب أيضا على الحرية بمعنى أنها تكون أيضا حرية كلية يشارك فيها كل ما يشكل وجود الإنسان كذات يدخل فى ذلك حتى خلايـا جسده. وإذا كنا قد عرفنا أن الذاتية بهذا المعنى لا تنطبق على الإنسـان وحده ، وإنما تتصف بها سائر الموجـودات الأخـرى مـادامت تتمتـع بالتمركز الذاتى أى بقدرتها على القيام بالفعل ورد الفعـل كجشـتلط أو كمنظمة كلية ، فإن الذاتية بهذا المعنى تكـون أيضـا مرادفـة للحريـة بالمعنى الذى قدمه "تلش" فى سياق حديثه السابق عن قطبية الحريـة– المصير حيث رأيناه يعادل هذه القطبية على الصعيد الإنسـانى بقطبيـة التلقائية–القانون على الصعيدين شبه الإنسانى واللاإنسـانى ، موضحـا بذلك نفس قدرة هذه الموجودات الأخيرة – اللاواعية وشبه الواعيـة – على القيام بالفعل ورد الفعل كجشتلط وبصورة تلقائية (حريـة) تكـون متحدة مع ذلك مع القانون بصورة مماثلة تماما لاتحاد الحرية والمصـير على الصعيد الإنسانى ، ومستنتجا بالتالى أن قطبية الحريـة–المصـير تنطبق بشكل من الأشكال وبمعنى من المعانى عـل كـل شـئ يتمتـع

بالوجود.[1] غير أن هذا الفهم لمعنى الذاتية يتضمن أيضا أنه نظـــرا لأن الإنسان ، على عكس سائر الموجودات الأخرى ، هو الوحيد الذى هـــو عبارة عن ذات متطورة تماما ، فهو الوحيد أيضا الذى يمتلك ذاته فـــى صورة الوعى الذاتى أو الأنا-ذات. وهذا الامتلاك يجعل الإنسان لا يتقيد بأى بيئة من البيئات المعطاة ، إنه يستطيع أن يتجاوز البيئة وأن يكـــون لديه عالما. حقا ، إن الإنسان ، كما يقول "تلش" هنا من جديـــد ، "لديـــه عالم ، أعنى ، كلا بنيويا يتألف من أجزاء لا تحصى ولا تعد ، لديه كونا أو "كوزموس" Kosmos على حد قول الأغريق ، وذلك نظرا لذلك الطابع البنيوى لعالمه الذى يجعل الإنسان منفتحا عليه من خلال أفعـــال التلقـــى والتبديل التى يقوم بها. ومما لا شك فيه أن امتلاك عالم يفـــوق امتـــلاك بيئة. صحيح أن الإنسان ، مثله فى ذلك مثل أى موجود آخـــر ، يمتلـــك بيئة ، غير أنه على النقيض من الحيوانات ذات المرتبة العليـــا ، علـــى سبيل المثال ، ليس محددا ببيئة. إنه يستطيع أن يتجاوز بيئتـــه فـــى أى اتجاه ، فى الخيال ، والفكر ، ومن خلال الفعل (وهذا يتبدى ، على سبيل المثال ، من خلال ألوان اليوتوبيا الاجتماعية ، أو من خـــلال المفـــاهيم الأنطولوجية ، أو من خلال اكتشافات الفضاء). إن الإنسان يمتلك عالمـــا عبر كل جزء من أجزاء بيئته. فالإنسان لا يلاقى هذه الشجرة بعينهـــا ، وإنما يلاقيها باعتبارها شجرة من بين أشجار عديدة ، باعتبارها مثـــالا لجنس الأشجار (فهذه الشجرة بعينها تعد تجل خاص للضـــرورة العامـــة للوجود). وهذه الملاقاة تفترض سلفا التحرر مماهو خـــاص ، والقـــدرة على رؤية ماهو عام داخل ماهو خاص. واللغة هى التجلى لهذه الحرية.

(1) Ibid., P. 186

فاللغة تحيا من خلال عموميات ، ولهذا يكون امتلاك عالم مرادفا لتجاوز البيئة ، وللحديث بمفاهيم وقضايا ذات معنى. وكل هـــذا يشــكل حريـــة الإنسان الجوهرية."[1]

إن هذا النص يقدم لنا ملاحظة أخرى تكشف عن مظهر هـــام مـــن مظاهر الحرية التى قدمها "تلش" فى سياق حديثه عن قطبيـــة الحريـــة- المصير الذى جاء فى القسم السابق. إنه المظهر الذى يفيد بأنـــه علـــى الرغم من أن الإنسان هو عبارة عن ذات هى عبارة عن حرية متناهية ، إلا أن هذه الذات تمتلك الوعى الذاتى الذى يمكنها من التحرر من أســـر البيئة التى يوجد فيها بصورة أولية ومن أسر كل ما هو محـــدود ، وأن يعانق العالم. هذه المعانقة للعالم تتم مـــن خـــلال ملاقـــاة الإنســـان لأى موضوع خاص من الموضوعات المحيطة به. فملاقاتـــه لأى موضـــوع خاص (كالشجرة مثلا) تحيله بالضرورة إلى سائر الموضوعات الأخـــرى التى يحيل إليها ذلك الموضوع (جنـــس الأشـــجار ، مثـــلا ، أو مفهـــوم الشجرية فى ذاته) والتى قد توجد ليس فقط على هذا الكوكب بل أيضـــا فى سائر أرجاء الكون. وهذه الإحالة أو الملاقاة تفترض ســـلفا ، وكمـــا يقول النص ، التحرر مما هو خاص ، والقدرة على رؤية ما هـــو عـــام داخل ما هو خاص. واللغة هى التجلى الخاص لهذه الحرية باعتبـــار أن اللغة بطبيعتها تتعامل مع كليات أو عموميات تحرر الإنسان مـــن أســـر الجزئى أو المحدود. وهذا التحرر يعد أحد مظاهر الحرية التـــى حدثتـــا

---

(1) Tillich, Paul, Morality and Beyond, PP. 19-20, ed. by Anshen, R.N., London, Routledge and Kegan Paul, 1963.

عنها "تلش" فى القسم السابق ، والتى تفيد ، بتعبيره هو ، بأن "الإنسان يكون حرا مادام يمتلك لغة. فمع امتلاك اللغة يمتلك الإنسان كليات أو عموميات تحرره من عبودية الموقف المتعين الذى تخضع له حتى أعلى الحيوانات. والإنسان يكون حرا مادام يستطيع أن يطرح أسئلة حول العالم الذى يلاقيه ، يدخل فى ذلك ذاته نفسها ، ومادام بإمكانه أن يتوغل فى مستويات أعمق وأعمق للواقع ...." فهنا يجعل "تلش" الحرية مرادفة ، فى أحد مظاهرها ، لامتلاك العالم ومجاوزة البيئة. وهذا هو السبب الذى جعله يحرص على أن يضيف فى نهاية النص المطول الذى اقتبسناه منذ قليل مايفيد بأن مجاوزة الذات المتناهية - من خلال وعيها الذاتى - لكل ما هو محدود فى اتجاه العالم إنما هى مجاوزة تقوم على الحرية أو هى تشكل حقا مظهرا من مظاهر حرية الإنسان الجوهرية.

هذا المعنى عبر عنه "تلش" ربما بصورة أدق من خلال النص التالى الذى يقول: "نظرا لأن الإنسان لديه أنا-ذات ، فهو يتجاوز كل بيئة ممكنة . فالإنسان لديه عالم. والعالم ، مثله فى ذلك مثل البيئة ، هو مفهوم تضايفى. فـ"العالم" ليس هو المجموع الكلى لسائر الموجودات - فهذا المفهوم لا يمكن تصوره أو إدراكه. إن "العالم" ، كما تبين الكلمة الأغريقية "كوزموس" Kosmos والكلمة اللاتينية "يونيفرسيوم" Universum ، هو عبارة عن بنية أو وحدة ذات أوجه متعددة. فإذا قلنا إن الإنسان لديه عالم ينظر إليه ، ومنفصل عنه وينتمى إليه ، يتبادر إلى ذهننا بنية كلية حتى وإن كنا نصف ذلك العالم بلغة التعدد . فالكل المواجه للإنسان يكون كلا من هذا الاعتبار على الأقل ، بمعنى أنه ينتمى إلينا من منظورنا نحن ، مهما كان متشعبا فى ذاته. فكل فيلسوف تعدى

يتحدث عن الطابع التعددى "للعالم" معارضا بذلك التعدد المطلق معارضة ضمنية. فالعالم هو الكل البنيوى الذى يشمل ويتجاوز سائر البيئات ، ليس فقط بيئات الموجودات التى تفتقر إلى ذات متطورة تماما ، بل أيضا البيئات التى يعيش فيها الإنسان بصورة جزئية. فطالما أن الإنسان يكون متمتعا بصفة كونه إنسانا ، أعنى ، طالما أنه لم يتخل عن (أو لم يسقط من) Fallen إنسانيته ... فإنه لا يكون أبدا محكوما ببيئة. فهو يتجاوزها دوما عن طريق إدراكها وتشكيلها طبقا لمعايير وأفكار عامة. وحتى فى أضيق البيئات يمتلك الإنسان الكون ، إنه يمتلك عالم. واللغة باعتبارها القدرة على التعميم هى المعبر الرئيسى عن تجاوز الإنسان لبيئته ، عن امتلاكه للعالم. فالأنا-ذات هى تلك الذات التى يمكنها أن تتحدث وبحديثها يمكنها أن تتجاوز حدود أى موقف معطى."(١)

هذا التجاوز الذاتى الحر للموجود المتناهى أو للذات المتناهية لكل ماهو معطى لايعنى أن هذا الموجود يستطيع أن يؤسس أو يقيم وجودا لامتناهيا. كلا ! فهذا ليس بالشىء المستطاع. وذلك لأن اللاتناهى عند "تلش" ، وكما سوف نرى تفصيلا فى القسم التالى ، هو "مفهوم موجه وليس مفهوما مشكلا. إنه يوجه العقل نحو استشعار إمكاناته اللامحدودة ، غير أنه لا يشكل وجودا لامتناهيا. وعلى هذا الأساس يمكن فهم التناقض الكلاسيكى الخاص بالطابع المتناهى واللامتناهى للعالم. فحتى المذهب الفيزيائى فى تناهى المكان لا يمكنه أن يمنع الذهن من أن يتساءل عما يقع فيما وراء المكان المتناهى. وعلى الرغم من أن هذا التساؤل يدخل فى نطاق التساؤلات العبثية المعبرة عن التناقض الذاتى ،

---

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.I, PP. 170-171.

إلا أنه تساؤل لا يمكن تجنبه. ومن الناحية الأخرى ، يستحيل القول بأن العالم لامتناهى لأن اللاتناهى لا يمكن أن يعطـــى أو يمنـــح كموضـــوع. فاللاتناهى هو عبارة عن مطلب ، وليس شيئا. وهنا تكمن غرابة الحـــل الذى قدمه "كانط" للتناقض بين الطابع المتناهى والطابع اللامتناهى لكـــل من الزمان والمكان. فطالما أن الزمان والمكان لا يكونان شيئا ، وإنمـــا هما صور لأشياء ، فإنه يكون بالإمكان تجاوز كل زمان متنـــاهى وكـــل مكان متناهى بلااستثناء. غير أن هذا التجاوز لا يقيم شيئا لامتناهيا فـــى زمان ومكان لامتناهيين. فالعقل الإنسانى يستطيع أن يمضى بلانهاية فى تجاوز الحقائق المتناهية فى اتجاه الكون الأصغـــر (الإنســـان) والكـــون الأكبر (الكون فى مجموعه). غير أن العقل نفسه يظـــل مقيـــدا بتنـــاهى حامله الفردى. فاللاتناهى هو تناقض يتجاوز نفسه بلا أى حد قبلى."(١)

إن الحديث السابق عن العلاقة القطبية بين الذات والعالم يسوقنا إلى استنتاج أن هذين القطبين يحددان بعضهما البعض ، بنفس الطريقة التى رأيناها تحدد قطبى الحرية والمصير بسبب اعتمادهمـــا المتبـــادل علـــى بعضهما البعض. هذا التحديد أوضحه "تلش" بكل جلاء عندما كتب يقول: "عندما ينظر الإنسان إلى عالمه ، فإنه ينظر إلى ذاته على أنهـــا جـــزء ضئيل للغاية من عالمه. وعلى الرغم من أنه يكون المركز المحـــورى ، إلا أنه يصبح جزء مما هو متمركز فى داخله ، جزء من الكون. وهـــذه البنية تساعده على أن يواجه نفسه . فبدون عالم الذات تكون الذات شكلا فارغا. فالوعى الذاتى يكون وعيا بلامضمون ، وذلك لأن كل مضمون ، نفسى أو جسدى ، يكمن فى الكون. وليس هناك وعى ذاتى بدون وعـــى

---

(1) Ibid, PP. 190-191.

بالعالم. غير أن العكس صحيح أيضا. فالوعى بالعالم لا يكون ممكنا إلا على أساس وعى ذاتى متطور تطورا كاملا. فالإنسان يجب أن ينفصل كلية عن عالمه حتى يستطيع النظر إليه كعالم . هذا وإلا سيظل واقعا تحت عبودية البيئة. إن الاعتماد المتبادل للأنا-ذات والعالم هو البنية الأنطولوجية الرئيسية وتتضمن سائر البنيات الأخرى."[1] هذا ، هكذا يجب أن أضيف ، يصدق على موقف "تلش" العلنى الذى قدمناه فى كتابنا عنه الذى أشرت إليه فى أكثر من مناسبة سابقة ، أما موقفه الضمنى - موضوع هذه الدراسة - فهو يؤكد أيضا على أن قطبية الحرية-المصير هى القطبية الرئيسية للوجود التى تتضمن سائر القطبيات الأخرى.

وقبل أن نمضى فى مزيد من التوضيح لمضمون هذا التأكيد ، نريد أن نكمل أولا موقف "تلش" العلنى السابق من خلال إضافتنا لملاحظته التالية التى تقول: إن بنية الذات-العالم Self-world الخاصة بالواقع تكون مقترنة دوما ببنية الذات-الموضوع Subject-object الخاصة بالعقل. هذا الاقتران يصل إلى حد أن زوال أو اختفاء القطبية الأولى يؤدى بالضرورة إلى اختفاء القطبية الثانية ، والعكس صحيح أيضا ، بمعنى أن اختفاء بنية الذات-الموضوع الخاصة بالعقل يؤدى إلى اختفاء بنية الذات-العالم الخاصة بالواقع وذلك لأن "العقل هو الذى يجعل الذات ذاتا بمعنى من المعانى أعنى بنية متمركزة ، كما يجعل من العالم عالما ، أعنى كلا بنيويا. فبدون العقل ، بدون لوغوس Logos الوجود ... لن يكون الوجود وجودا فعليا ، بل وجودا ممكنا فقط ... فى حين أنه حيثما

---

(1) Ibid., P. 171

يكون هناك عقل تكون هناك ذات وعالم متوافقان على بعضهما توافقا متبادلا."(١)

فى ضوء سائر الاعتبارات السابقة يمكننا القول ، طبقا لـ "تلش" ، إن الذات الحرة تكون محددة بعالمها بمعنى من المعانى ، مثلما يكون العالم محددا أيضا للذات بشكل من الأشكال ، وذلك بنفس الطريقة التى تتحدد بها الحرية بالمصير ، والعكس ، رغما عن أن وقوف الإنسان بين ذاته وعالمه يجعله غير محدد بكليهما ، أعنى ، يجعله طليقا أو متحررا منهما - كما أوضح "تلش" فى أحد المواضع السابقة. هذا المعنى أكده "تلش" من جديد عندما كتب يقول: "إن وعى الإنسان "ببنيته الذاتية" (أى البنية الرئيسية للوجود) يجعله يجد نفسه حرا ومتناهيا معا وفى آن ، إنه يجد أنه يتمتع بطبيعة الحرية المتناهية."(٢) ومن هذا الاعتبار تكون "الحرية هى بنية الوجود (الجسدى ، والنفسى ، والعقلى) التى تستطيع أن تعرف وأن تفعل طبقا لمبادىء عامة وتستطيع أيضا أن تناقض هذه المبادئ وأن تقع تحت تحكم دوافع قهرية محطمة لذاتها."(٣) والشئ المؤكد الذى نستطيع استخلاصه مما يقوله "تلش" هنا هو أنه يجعل البنيتين ترادف إحداهما الأخرى أو ، بالأحرى ، يختزل البنية الرئيسية للوجود فى بنية أو قطبية الحرية-المصير.

---

(1) Ibid., P. 172

(2) Tillich, Paul, Abstract of Papers, The Journal of Philosophy, ed. by Herbert W. Schneider, Vol. XLIII (January-December, 1946),

(3) Ibid., Loc.cit

وإذا ذهبنا بالمسألة إلى ما هو أبعد من ذلك ووضعنا فى اعتبارنا ما يقوله "تلش" عن تشوه قطبية الذات-العالم فى حالة الفقد الفعلى فى الوجود ، فقد نجد أفضل وصف لترادف القطبيتين عنده. ففى وصفه لفقد الذات كتب فيلسوفنا يقول: "إن فقد الذات هو فقد المرء لمركزه الذى يتولى تحديده وتوجيهه ، إنه تفكك الذات المتمركزة بواسطة دوافع ممزقة لا يمكنها أن تتحد. هذه الدوافع تشكل الشخص كذات كلية وذلك فى حالة بقائها على هيئة دوافع متمركزة. أما فى حالة تحركها ضد بعضها ، فإن هذا يشير إلى تصدع الشخص. وكلما زاد التصدع ، كلما زاد تهديد كينونة الإنسان كإنسان ، الأمر الذى يفضى إلى انهيار الذات المتمركزة للإنسان ، ومع فقد الذات ، يفقد الإنسان عالمه."[1] إنه ، هكذا يجب أن أضيف ، يفقد عالمه مع فقده لذاته نظرا لاعتمادهما القطبى المتبادل على بعضهما البعض ، الذى يجعل فقد أحدهما يتضمن فقد الآخر بالضرورة. هذا الفقد الذاتى ، باعتباره فقد المرء لمركزه المجمع أو تفكك وحدة الشخص ، يتجلى فى رأى "تلش" ، فى شكل "صراعات أخلاقية وتمزقات سيكوباتية ، تحدث إما مستقلة عن ، أو معتمدة على بعضها. فالتجربة المرعبة الخاصة بالتفكك إلى أجزاء تسيطر على المرء. وبقدر مايحدث هذا التفكك للذات ، بقدر مايحدث أيضا لعالم الذات حيث يتفكك عالم المرء أيضا إلى أجزاء. إنه يكف عن أن يكون عالما ، أى عن كونه كلا ذات معنى. فالأشياء تتوقف عن التحدث إلى الإنسان ، إنها تفقد قدرتها على الدخول مع الإنسان فى ملاقاة ذات معنى ، لأن الإنسان نفسه يكون قد فقد هذه القدرة. وفى الأحوال القصوى يشعر

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.2, P. 61

المرء باللاواقعية الكاملة لعالمه ، حيث لاشئ يترك له سوى الوعى بذاته الخاوية. هذه الخبرات أو التجارب هـــى تجـارب متطرفـة ، غـير أن المواقف المتطرفة تكشف عن إمكانات فى المواقف العاديـة. فإمكانـات التمزق تكون حاضرة دوما فى الإنسان باعتباره موجود متمركـز علـى النحو الكامل. فهو لايستطيع أن يضمن تمركزه. فتمركزه يكون تمركـزا شكليا حتى وإن كان شكلا غير فارغ. فالتمركز لا يكون تمركزا فعليـا إلا من خلال اتحاده مع مضمون. وشكل التمركز يمنح الذات المركز الـذى تحتاجه لأن تكون ماتكون عليه. فليست هناك ذاتا خاوية ، ليست هنـاك ذاتية خالصة أو محضة. وفى ظل تحكم الهيوبرس Hubris (أى تعـالى الإنسان بذاته إلى مرتبة الألوهية) والكونكيوبسـنس Concupiscence (أى الرغبة اللامحدودة فى استغلال كل شئ لحساب ذات المرء) يمكـن للذات أن تصل إلى حالة التفكك. فمحاولة الذات المتناهية أن تكون مركزا لكل شئ ينتج عنها بالتدريج كفها عن أن تكون مركزا لأى شئ. فيتهدد كلا من الذات والعالم. ويصبح الإنسان ذاتا محدودة معتمدة علـى بيئـة محددة. لقد فقد عالمه ولم تعد لديه سوى البيئة."(١)

إن الشئ الجدير بالملاحظة هنا هو أن هذا الفقد يتطابق تماما مـع فقد الحرية والمصير الذى تحدثنا عنه فى القسم السـابق. فهـذا الفقـد يتضمن أيضا من بين مايتضمن ، هكذا يجب أن نتذكر ، أن الحرية تنسب نفسها إلى عدد غير محدد من الموضوعات وذلك بسـبب فقـد المـرء لمصيره الحقيقى الذى يتولى تحديده وتوجيهه مثلما هو الحـال تمامـا بالنسبة لفقد الذات المتضمن فى النص السابق. والشئ المترتب على هذا

---

(1) Ibid., PP. 61-62.

الفقد يماثل تماما ماترتب على ذلك الفقد. فالحرية تتجه بطريقة عشوائية أو اعتباطية إلى موضوعات وأشخاص وأشياء عارضة ، تماما مثلما يحدث فى حالة فقد الذات ، وذلك بسبب فقد المرء لمركزه المقرر ومن ثم تبعثر الدوافع ومختلف الأشياء الأخرى بدلا من اتحادها فى وحدة واحدة متمركزة تكون أساسا فى القرار الحر الأصيل. وبقدر ماتتشوه الحرية على هذه الكيفية يتشوه المصير أيضا - الذى لا يكون شيئا آخر سوى ذات المرء نفسها كما هى متشكلة بواسطة سائر الأشياء التى ذكرت فى سياق الحديث عن قطبية الحرية-المصير فى القسم السابق ، أو هو ، بتعبير آخر ، ذلك الذى تند عنه قراراتنا ، إنه الأساس الأوسع اللامتحدد لذواتنا المتمركزة ، إنه تعين وجودنا الذى يجعل قراراتنا تكون قراراتنا نحن باعتبار أنه عندما اتخذ قرارا فى ضوء المصير ، تكون الشمولية العينية لكل شئ التى يتألف منها وجودى هى التى تقرر ، وليس الذات الأبستمولوجية وحدها. من هنا يكون فقد المصير هو حقا ، وكما ذكر "تلش" فيما سبق ، فقد المرء لمعنى وجوده ، وهذا يساوى فقد الذات والعالم معا - مع الوضع فى الاعتبار أن فقد العالم معناه أيضا ، وكما جاء فى النص السابق ، توقف المرء عن أن يكون كلا ذات معنى . ونحن نستطيع أن نضيف إلى هذا التماثل بين القطبيتين تماثلا آخر مؤداه أن الفقدين يحدثان فى الحالات القصوى أو المتطرفة ، وليس فى الأحوال العادية. والسبب فى ذلك سوف يهمنا فيما بعد ، حيث يكفى أن نوضح هنا أن حدوث ذلك إنما يعنى تماثل هذين النوعين من الفقد ، بل وتماثل سائر أنواع الفقد الأخرى التى سوف نتعرض لها فى سياق مناقشتنا التالية للقطبيتين الأخريتين (أعنى قطبية التفرد-التشارك ، وقطبية

الديناميكية-الشكل) فى ضوء علاقتهما بقطبية الحرية-المصير. ودليلنا الذى يمكننا تقديمه هنا على كل هذا التماثل يرتكز على حقيقة أن "تلش" يجعل سائر أنواع الفقد تتم فى ظل تحكم "الهيوبرس" و "الكونكيوبسنس". وكلا النوعين من التحكم يشير إلى الحرية المطلقة أولا وأخيرا الأمر الذى يفيد ضمنا أن بنية الحرية-المصير هى البنية الرئيسية التى ترد إليها سائر البنيات. فالهيوبرس ، كما سبق القول ، يشير إلى تعالى الإنسان بذاته إلى مرتبة الألوهية ، فلا يقر تناهيه الفعلى معتقدا أن بإمكانه تحقيق اللاتناهى بالفعل هذا على الرغم من وعيه باستحالة ذلك (لأن اللاتناهى هو حقا صفة لله وحده) حتى وإن كان يتصوره كإمكانية متخيلة أو مجردة وليس كإمكانية متحققة بالفعل ، الأمر الذى يفضى به إلى التحطيم فى نهاية المطاف. فهو يحاول أن يجعل من نفسه مركزا للكون معلنا بذلك الحرية المطلقة ، المنفصلة عن المصير ، على غرار ما نجد عند "سارتر" ، وهذا إن كان يدل على شىء فإنما يدل على تشوه الحرية وانفصالها عن المصير. ونفس الأمر يصدق على "الكونكيوبسنس" التى هى ، وكما سبق القول أيضا ، رغبة لامحدودة أو لامتناهية فى استغلال كل شئ لحساب ذات المرء أو فى جعل الإنسان من نفسه مركزا للكون أو فى التمتع بالحرية المطلقة التى لا تعرف مبادئ أو معايير ولا يكون لديها سوى رغبة لامحدودة فى استغلال كل شئ لحساب الذات على غرار ما نفهم من "إرادة القوة" عند "نيتشه" التى يعتبرها "تلش" دافعا لامحدودا لا تحكمه أى مبادئ أو معايير ومن ثم تصبح مدمرة وتقود إلى تحطيم الذات ، وعلى غرار ما نفهم أيضا من "اللبيدو" عند "فرويد" الذى يعتبره "تلش" أيضا دافعا لامتناهيا يفضى

بسبب عدم احتكامه إلى أى مبادئ أو معايير ، وبسبب استحالة إشباعه لهذا السبب ، إلى الرغبة فى الموت. والنتيجة المترتبة على كل ذلك هى أن قطبية الحرية-المصير هى حقا القطبية التى ترد إليها سائر القطبيات الأخرى وليس قطبية الذات-العالم وحدها.

والآن ، مادام أن "تلش" قد اختزل قطبية الذات-العالم هكذا فى قطبية الحرية-المصير ، ومادام أنه يعد قطبية الذات-العالم متضمنة ، طبقا لموقفه العلنى ، لسائر القطبيات الأخرى ، فإن النتيجة المترتبة على ذلك هى أن سائر القطبيات الأخرى لابد وأن تكون متضمنة أيضا فى قطبية الحرية-المصير. فهل هو حقا يفعل ذلك ؟ وإذا كانت الإجابة هى بالإيجاب ، فبأى معنى هو يفعل ذلك؟ إن الإجابة على هذا السؤال الأخير تقتضى منا أن نوضح طبيعة هذا التضمن أو الاختزال بالنسبة لكل قطبية من القطبيتين الأخريتين المتضمنتين فى قطبية الذات-العالم ، أعنى ، قطبية التفرد-التشارك ، وقطبية الديناميكية-الشكل. وجريا على ماقلناه سلفا ، لانملك إلا أن نذكر القارئ من جديد بأننا لن نستطيع بطبيعة الحال الخوض فى سائر تفصيلات هاتين القطبيتين مادمنا قد فعلنا ذلك فى كتابنا عن "بول تلش" ، ومادام أن هدفنا ينحصر هنا فى تقديم هاتين القطبيتين من الزاوية التى تهمنا وأعنى بها زاوية علاقتهما بقطبية الحرية-المصير.

وبالنسبة لقطبية التفرد-التشارك يمكن القول بادئ ذى بدء إن هذه القطبية ، مثلها فى ذلك مثل سائر القطبيات الأخرى ، لا تصف الوجود الإنسانى فحسب ، وإنما تصف أيضا ، بطريق التشبيه على الأقل ، وجود سائر الموجودات الأخرى ، الأمر الذى يعنى أن القطبين يعتمدان أو

يتواقفان على بعضهما تواقفا متبادلا على سائر مستويات الوجود – هذا على الرغم من أن الموجودات شبه الإنسانية والموجودات غير الإنسانية لا تتمتع بالتفرد أو الذاتية أو التمركز الذاتى الكامل ولهذا يكون تشاركها تشاركا غير كامل أيضا ، حيث تشارك فى بيئاتها فقط . هنـــا يجـــب أن نكرر مرة أخرى أن عدم اكتمال أحد القطبين معناه عدم اكتمال الآخـــر ، مثلما أن اكتمال أحد القطبين يعنى أيضا اكتمال الآخر وذلك بسبب تواقف القطبين أو اعتمادهما القطبى (أو تضايفهما) على بعضهما البعض.

أما فى حالة الإنسان فنجد أن تفرده يكون تفردا كاملا ونفس الأمـــر يصدق أيضا على تشاركه ، مـــادام أن اكتمـــال أحـــد القطبيـــن معنـــاه بالضرورة اكتمال الآخر ، والعكس. هذا الاكتمال يرجع فى رأى "تلـــش" إلى أن التفرد الشخصى ينطوى ، وذلك على النقيض مـــن تفـــرد ســـائر الموجودات الأخـــرى ، على سمات خاصة "كالعقل ، واللغة ، والكليات . وهذه السمات تجعل البنيات العقلية للكون بكل أشكاله وقوانينه مفتوحـــة أمامه. فكل شئ يمكن أن يدرك وأن يتشكل فى الكـــون يكـــون مفتوحـــا أمامه. وذلك لأنه يمتلك العقل ، واللغة ، والكليات."[1] وغنى عن البيـــان أن مايقوله "تلش" هنا يماثل تماما مايقوله فى سياق حديثه عن قطبيـــة الذات–العالم ، وقطبية الحرية–المصير. ففى سائر الأحوال نصادف ذلك المظهر من الحرية الذى يقول إن الإنسان يتمتع بإمكانية التجاوز الذاتى اللامتناهى أو بإمكانية تجاوز أى شئ معطى وذلك بفضل امتلاكه للعقل ، واللغة ، والكليات. إن ذلك حقا هكذا ، حتى وإن كان "تلش" قـــد حـــرص على أن يؤكد فى نفس السياق السابق على أنه "بالرغم من أن الإنســـان

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.I, P. 176

يستطيع ، من ناحية الإمكان ، أن يشارك فى الكون بلاحدود ، إلا أنه لا يشارك مشاركة فعلية إلا فى ذلك المستوى من الحياة الذى يخص أبناء جنسه – إنه لا يمارس التواصل Communion [١] إلا مع أشخاص."[٢] فهذا التواصل أو التشارك الجوهرى الكامل لا يتم إلا عندما يصل التفرد إلى الشكل الكامل الذى نطلق عليه اسم الشخص Person ، مادام أن اكتمال أحد القطبين يعنى لامحالة اكتمال الآخر. هذا يعنى ، بتعبير "تلش" نفسه ، "أن التواصل معناه مشاركة الذات المتمركزة والمتفردة تماما لذات أخرى متمركزة ومتفردة تماما ... حيث لا يمكن لشخص أن يوجد بدون تواصل. ويستحيل أن يتمتع شخص بذات متفردة ومتطورة تماما بدون ذوات أخرى متطورة تماما. فإذا لم يواجه الشخص مقاومة من الذوات الأخرى ، ستحاول كل ذات أن تجعل من نفسها ذاتا مطلقة. غير أن مقاومة الذوات الأخرى هى مقاومة لامشروطة أو بدون قيد أو شرط . فقد يستطيع فرد ما أن يقهر عالم الموضوعات بأكمله ، غير أنه لن يستطيع أن يقهر شخصا آخر دون أن يحطمه كشخص . وإذا كان لا يرغب فى تحطيم الشخص الآخر ، فإنه يتحتم عليه التواصل معه.

---

(١) لقد نقلنا هذه الكلمة معربة فى كتابنا السابق عن "بول تلش" ، وذلك لأننا لم نجد مقابلا دقيقا لها فى اللغة العربية ، ونحن نترجمها هنا بـ "التواصل" ، هذا على الرغم من أننى لازلت على قناعة بأن هذه الترجمة لاتنقل المعنى الذى يريده "تلش" بالدقة الكاملة. فالكوميونين عند "تلش" هو التشارك الجوهرى الذى يميز علاقة شخص بشخص أو ند بـ ند والذى يتم من خلاله تبادل الآراء والأفكار والمشاعر.

(2) Ibid., Loc.cit

فالشخص لن يكون شخصا إلا من خلال مقاومة الشخص الآخر. ومن ثم لن يكون هناك أشخاص بدون مواجهة مع الآخريـــن. فالأشـــخاص لـــن يكونوا أشخاصا إلا من خلال ملاقاة أو مواجهة مع آخرين تقـــوم علـــى التواصل."[1]

إن مايؤكد أن قطبية الحرية-المصير هى التى تشكل الأساس التحتى لهذه القطبية هو أن هذه المواجهة أو الملاقاة بين الفرد أو الذات الحرة وبين سائر الذوات الحرة الأخرى هى ملاقاة أو مواجهة بدونها ســـوف تحاول الذات الفردية أو الذات المتناهية أن تتحول إلى ذات مطلقة ، كما يقول النص ، أى متمتعة بالحرية المطلقة أو بالتفرد المطلق الذى تكون ضريبته شعور أو إحساس مطبق بالوحدة يفضى فى النهاية إلى التحطيم الذاتى بسبب انفصال هذه الحرية عن أى معايير أو مبادئ للفعل ، الأمر الذى يشير إلى تشوه التفرد الجوهرى أو الأصيل المتحد مـــع التشـــارك الجوهرى – وذلك على صعيد الوجود الجوهرى الذى هو وجود ممكن – فى قطبية متوازنة قوامها التوازن القطبى بين القطبين اللذين يضربـــان بجذورهما فى التوازن القطبى بين الحرية والمصير أعنى فـــى الحريـــة المتناهية – حتى وإن كانت الفردية المتناهية تمتلك إمكانية تجـــاوز أى موقف معطى إلى ماورائه بفضل امتلاكها للعقل ، واللغـــة ، والكليـــات ، التى تجعل سائر مستويات الواقع مفتوحة أمامها. فالعقل ، هكذا يجب أن نتذكر ، يظل محدودا بتناهى حامله الفردى رغمـــا عـــن تمتعـــه بهـــذه الإمكانية أو القدرة على التجاوز الذاتى الحـــر اللامحـــدود ، ومـــن ثـــم لايستطيع أن يقيم عالما لامتناهيا.

---

(1) Ibid., PP. 176-177

إن شيئا من معنى هذه الصلة التى يجدها "تلش" بين قطبية الحرية-المصير وقطبية التفرد-التشارك ينكشف لنا من خلال النص التالى الـذى يبرز فيه أوجه التشابه بين موقفه الذى نتعامل معه هنا والذى يصفه هو نفسه بالموقف الوجودى وبين موقف المفكر اليهودى "كارل بوبر". يقول فيلسوفنا: "إن التفسير التالى الذى قدمه "كارل بوبر" يمكـن أن يسـمى تفسيرا وجوديا. فهو يميز بين الأنا-الأنت العاقل وبين الأنا-الأنت غـير العاقل. هذا التمييز ينطوى على المشكلة الرئيسـية بالنسـبة للفلسـفة الوجودية (التى يمثلها "تلش") أعنى المشكلة المتعلقة بكيف يصير المرء أنا واعية وليس أنا غير واعية ؟ كيف يصير المـرء شـخصا وليـس شيئـا ؟ كيف يصير حرا وليس مجبرا ؟ قبل ظهـور الفكـر الوجـودى المعاصر بوقت طويل ، طرح "بوبر" هذه التساؤلات وأجاب عليهـا فـى ضوء ومن خلال قوة دين نبوى (الدين اليهـودى) وكـانت إجابتـه: إن الطريقة الوحيدة كى تصبح أنا لن تكون إلا من خـلال مواجهـة "أنـت" وقبولها باعتبارها "أنت"، وإن الطريقة الوحيدة لمواجهة وقبول "الأنـت" لن تكون إلا من خلال مواجهة وقبول "الأنت الأبدى" فى "الأنت المتناهى. غير أن هذه العلاقة تخضع للقدر المفجع الذى مؤداه أن هـذه العلاقـة تتحول دوما إلى علاقة "أنا-أنت" غير عاقل . فـ الأنـت تصبـح شـيئا (تتشيأ) ، ونحن الذين نجعلها كذلك فى كل زمان ومكان ... والعلاقة التى يجب أن يستغرق فيها الطرفان كلية أصبحت علاقة انفصـال ، وأصبـح الله والإنسان ، مثلهما مثل الأشجار ، أشياء أو موضوعات ، وأصبحت "الأنا" هى الذات التى تنظر إليهما ، ليس من خلال علاقة تستغرق كليـة "الأنا" وتلك الموضوعات ، بل من خلال علاقة انفصال بينهما. والجـانب

الوحيد من وجود المرء الذى يكون مستغرقا فى هذه العلاقة هو الجانب المتعلق بالاهتمام المعرفى أو العملى . إن قدرنا المفجع يكمن فى أن ذلك يحدث دوما . لقد حدث منذ بداية التاريخ الإنسانى ولسوف يظل يحـــدث مادامت هناك حياة إنسانية واعية."(١)

إن هذا النص يوضح تماما أن علاقة "الأنا-الأنــت" هــى المشــكلة الرئيسية ليس فقط بالنسبة لــ "تلش" وسائر الوجوديــــن ، بــل أيضــا بالنسبة للمفكر اليهودى "كارل بوبر". والمشكلة يلخصها "تلش" هنا فـــى قضية رئيسية واحدة هي: كيف يصير المرء فردا عاقلا ، وليــس شــيئا غير عاقل ؟ أو كيف يصير المرء حرا وليس مجــبرا ؟ وهــذا التحديــد للمشكلة يكشف بدوره عن معنى اختزال "تلش" ليس فقط لقطبية التفرد - التشارك بل أيضا لسائر القطبيات الأخرى فى قطبية الحريــة-المصــير. فتشوه هذه القطبية من خلال التحقق الفعلى فى الوجود يؤدى إلى تحول العلاقة الجوهرية المتوازنة بين قطب التفرد وقطب التشارك ، التى تصف حالة الإمكان ، والتى تكون عبارة عن علاقة فرد بفرد أو ند بـــ نــــد أو ذات متفردة حرة بذات أخرى حرة ومتفردة ، أقول إن هذا التشوه بحول هذه العلاقة الجوهرية المتوازنة إلى نوع من الانفصال أو الفقــد يحــول الذوات الحرة إلى أشياء أو موضوعات تفتقر إلى الحرية. وهنا تبرز من جديد قضية التشيؤ أو التموضع أو فقدان الشخصية المقترنة باللاحريــــة التى هى المقابل الطبيعى للحرية ، على نحو ما رأينا فى هذه الدراسة ، والتى يتحول من خلالها التموضع النظرى الذى يكون ضروريا فى حدود

(1) Tillich, Paul, Theology of Culture, PP. 189-190, Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1959.

معينة خاصة من الناحية المعرفية التى تقتضى أصـــلا درجـــة مـــا مـــن الانفصال والتجريد الموضوعى اللازم للعملية المعرفية النظريـــة ، إلـــى التعامل مع البشر أنفسهم كما لو كانوا مجرد موضوعات للاهتمام العملى والنظرى على حد سواء ، الأمر الذى يجعلهم يتحولون إلـــى أشـــياء أو موضوعات تفتقر إلى الحرية.[1] وفى هـــذا تشـــويه لطبيعـــة الإنســـان الجوهرية التى تشير إلى أن الإنسان هو عبارة عن فرد أو ذات حرة.[2]

---

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.2, P.66

(٢) حقا ، لقد كتب "تلش" فى موضع آخر يقول: "من خلال المناقشة التقليديـــة بيـــن الحتمية واللاحتمية ، نجد أن الصراع بين الفلاسفة يكشف عن نفسه حتى عنـــد أولئك الذين يحاولون حل مشكلة الحرية عن طريق جعل الحرية موضوعا داخـــل مملكة الموضوعات. لأن حدوث ذلك يجعل لدى صاحب المذهب الطبيعى اختيـــارا بين عنصر الضرورة الذى يحدد حركات الموضوعات وعنصر الحـــدوث الـــذى يدخل اللاتحدد على سلوكها. غير أن كلا الحلين لايصل إلى معنى الحرية كمـــا هى مجربة أو مستشعرة بصورة مباشرة. ونفس الأمر ينطبـــق علـــى الفهـــوم المثالى للحرية. فعندما يقول "فشته" Fichte ، أكثر المثاليين الألمان تطرفا ، أن غالبية الناس لايعرفون أنهم عبارة عن "أنا" Ego وليسوا مجرد أشلاء من حمم بركانية على سطح القمر ، فإنه يحتج بطريقة وجودية صحيحة على تحول الذات الوجودية إلى مجرد موضوع بالنسبة للذات الأبستمولوجية. غير أنه ما إن أبحر فى فلسفته فى الحرية ، التى أسماها بفلسفة الفعل الخالص ، حتى وقع فى الخطأ المثالى الذى يختزل الحرية فى عملية تحقق ذاتى أخلاقى خالص (حققها هيجـــل فيما بعد عندما اختزل الحرية إلى تحقق ذاتى روحى خالص). وعند "فيشته" نجد أن عدم القدرة على الفعل الأخلاقى ليست فعلا حرا ، وإنما هى تجسد العبوديـــة غير المقهورة للطبيعة – التى يصفها بالكسل. والنقد الوجودى لهـــذا المذهـــب (ولمذهب هيجل أيضا) فى الحرية قدمه "شلنج" فى كتابه الكلاسيكى عن الحرية ،

حقا ، إن هذا التشيؤ لايحدث فى رأى "تلش" فى إطـــار تشـــوه قطبيـــة التفرد-التشارك فحسب ، وإنما يحدث أيضا فى إطار تشوه قطبية الذات-العالم أو الذات-الموضوع. [(١)] ، والنتيجة المترتبة علـــى ذلـــك هـــى أن قطبية الحرية-المصير هى أساس فهم سائر القطبيـــات الأخـــرى وذلـــك باعتبار أن قضية التشيؤ لا تبرز فى صورتها الحقيقيـــة إلا فـــى إطـــار الحديث عن اللاحرية باعتبارها المقابل للحرية.

فى نهاية هذه المناقشـــة لعلاقة هذه القطبية بقطبيـــة الحريـــة-المصير ، بقى علينا أن نشير إلى أن تشوه قطبية التفرد-التشارك مـــن خلال التحقق الفعلى فى الوجـــود لا ينتـــج عنـــه التموضـــع أو فقـــدان

والذى عرف فيه الحرية بأنها إمكانية الخير والشـــر. ولقـــد ذهـــب "نيتشـــه" و "سارتر" إلى أبعد من هذا عندما فهما الحرية على أنها التحقق-الذاتى اللامتحـــدد للذات الوجودية. وهذا الفهم لاعلاقة له بالمفهوم اللاحتمى للحرية والذى يصـــف الحرية بأنها عبارة عن حدوث. فالحرية هى إمكانية الـــذات الوجوديـــة. إنهـــا "طبيعته" الخالصة. هذا هو السبب الذى جعل مفهوم الحرية المفهوم الرئيسى فى الفكر الوجودى. فالوجود معناه الوقوف خارج الضرورات البِنْيوية للماهية. إنـــه لايكون محددا بهذه الضرورات البنيوية سواء مـــن الناحيـــة المنطقيـــة أو مـــن الناحية السيكولوجية أو من الناحية الأخلاقية. إنه حرية الوثبة غير الموجهـــة. والبراهين التى حاولت توضيح أن هذه الوثبة كانت محددة بالحالة السابقة للذات هى براهين لايعيرها الوجودى أى اهتمام ، لأن ذلك معناه تحول الذات المتواجدة إلى موضوع للذات الأبستمولوجية

- **Tillich, Paul, Symposium - Existentialist Thought and Contemporary Philosophy in The West , The Journal of Philosophy, ed. by Herbert W. Schneider, Vol. LIII (January- December, 1956) PP. 745-746.**

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.I, PP. 173-174.

الشخصية أو اللاحرية فحسب ، وإنما ينتج عنه أيضـا تحـول التفـرد الجوهرى إلى انغلاق وشعور بالوحدة يكون أساسـه التحتـى الحريـة المطلقة بمعنى الحدوث العارض ، وتحول التشارك الجوهرى إلى انغماس فى المجموع يكون أساسه التحتى التشيؤ وفقدان الشـخصية والتحـدد الآلى أو الميكانيكى. غير أن الشعور بالوحدة المترتب على انغلاق الذات على نفسها بسبب فقدانها للتفرد الجوهرى الذى تشكل الحرية الجوهرية أساسه التحتى، أقول إن هذا الشعور ليس بالأمر الذى يطاق أو يستطيع الإنسان تحمله. ولهذا يحاول الإنسان التخلـص منـه أو قهـره. وكـل مايمكنه فعله فى هذه الحالة هو غمس ذاته التى تشـعر بـالوحدة فـى المجموع. غير أن هذا الهروب الأخير لايقل تدميرا عن الهروب الأول ، لأن هذا الهروب معناه فقد الذات لتشاركها الجوهرى الذى يكون الأساس فيه هو تفردها الجوهرى ، وتحولها إلى مجرد رأس فى القطيـع تقبـل مايمليه عليها القطيع بلا أى فردية متميزة. إنها تتحول إلى شيء يفتقر تماما إلى الحرية.

أما فيما يتعلق بقطبية الديناميكية-الشكل فيمكن القول بأنها لن تفهم فهما حقيقيا إلا إذا اعتبرناها صورة أخرى من صور قطبيـة الحريـة-المصير. ولكى نوضح معنى ذلك يتعين علينا أن نتذكر أن هذه القطبيـة تعد فى رأى "تلش" لا تصدق على وجود الإنسان فحسب وإنمـا تصـدق أيضا ، بطريق التشبيه على الأقل ، على وجود سائر الموجودات الأخرى حتى وإن كانت هذه القطبية تتبدى فى الوعى الإنسـانى أو مـن خـلال التجربة المباشرة على أنها قطبيـة الحريـة-القصديـة. فالحيويـة أو الديناميكية تعنى الحرية. وهذا يتضح على الفور من التعريف الذى يقدمه

"تلش" لها. فالحيوية تعد بالنسبة له "القوة التى تبقى كل موجود على قيد الحياة وتجعله فى نمو مضطرد."[1] والحيوية أو الديناميكية مفهومة على هذا النحو تعد سمة لكل شئ يتمتع بالوجود ، هذا على الرغم من أن الحيوية بالمعنى الكامل تنطبق على الإنسان وحده. والسبب فى ذلك يرجع إلى أن "العنصر الديناميكى فى الإنسان يكون منفتحا فى سائر الاتجاهات ، ولا تحده أية بنية قبلية. فالإنسان يستطيع أن يبتكر عالما فيما وراء العالم المعطى ، إنه يبتكر العوالم التقنية والروحية. إن ديناميكية الحياة شبه الإنسانية تظل فى داخل حدود الضرورة الطبيعية ، بغض النظر عن الأشكال الجديدة التى تنتجها العملية التطورية. والديناميكية الإنسانية هى وحدها التى تستطيع أن تتجاوز الطبيعة. تلك هى حيوية الإنسان. ولهذا يعد الإنسان الوحيد من بين سائر الموجودات المتمتع بالحيوية بمعناها الكامل."[2]

فمن الواضح أن "تلش" يدخلنا هنا ومن جديد فى رحاب تلك المظاهر من الحرية التى أجمل معظمها فى مناسبة سابقة ، والتى يقول بعضها ، على سبيل المثال لا الحصر : إن الإنسان يكون حرا مادام بإمكانه أن يطرح أسئلة حول العالم الذى يصادفه أو يواجهه ، يدخل فى ذلك ذاته نفسها ، وأن يتوغل فى مستويات أعمق وأعمق للواقع ... كما أن الإنسان يكون حرا مادام بإمكانه إقامة بنيات متخيلة فيماوراء البنيات الفعلية ... ويكون حرا مادام يتمتع بملكة ابتكار عوالم فوق العالم المعطى ، ابتكار عالم الأدوات والمنتوجات التقنية ، وعالم التعبير .

---

(1) Ibid., P.180.

(2) Ibid., Loc.cit

الفنـــى ، وعالم البنيات النظرية والتنظيمات العملية ، وهلم جـــرا. فكـــل هذا يشير إلى حرية أو ديناميكية أو حيوية الإنسان التى تجعله منفتحــــا فى سائر الاتجاهات ، والتى يستطيع بمقتضاها ، وكما جاء فـــى النـــص السـابق ، أن يبتكر عالما فيماوراء العالم المعطـــى ، بـل وأن يبتكـــر العوالم التقنية والروحية وغيرها.

غير أن هذا لايعنى أن "تلش" يرى أن حيوية الإنسان أو ديناميكيته أو حريته تظل هكذا منفتحة إلى مالانهاية بحيـــث لا تحدهــا حـــدود ولا تقيدها قيود. إن العكس فى رأيه هو الصحيح. فهو يؤكد دوما علـــى أن هذه الحيوية "تكون محكومة دوما بقصدية الإنسان."[1] ولعل هذا يذكرنـــا من جديد بقطب المصير الذى يشير إلى حدود الحرية وشروطها ، والذى يمنع الحرية من أن تكون حرية مطلقة أو عمياء تتخبط عشـــوائيا فـــى كافة الاتجاهات بدون مركز مقرر ، فتنفى المسئولية الفردية التى هى من أخص خصائص الحرية. فـ"تلش" يؤكـــد هنـــا أن حيويـــة الإنســـان أو ديناميكيته أو حريته ، التى تشتمل على الوجود وكذا على قدرتـــه علـــى التجاوز الذاتى ، ليست حيوية غير محددة وغير موجهة ، وإنمـــا هـــى محددة دوما وموجهة بقصديته. والقصدية لاتشير هنا إلى مجرد الرغبة فى الفعل طبقا لغرض ما ، "وإنما هى العيش فى توتر مع وتجـــاه شـــئ موضوعى مشروع."[2] والقصدية مفهومة على هذا النحو تعنى أن تكون منتميا إلى بنيات ذات معنى ، وأن تعيش على أفكار عامة ، وأن تـــدرك

---

(1) Ibid., Loc.cit

(2) Ibid., Loc.cit.

وتشكل الواقع."[1] فالقصدية لاتعنى ببساطة أن يكون لديك عقـــلا ، بـــل تعنى تحقق العقل فى عملية الحياة. وهى بهذا المعنى تؤلف مـــع قطـــب الحيوية أو الديناميكية أو الحرية قطبية متكاملة يعتمد فيها كل قطب على الآخر اعتمادا متبادلا رغما عن استقلالهما فى نفس الوقت عن بعضهما. هذا الاعتماد المتبادل يمنع ديناميكية الإنسان أو حيويته مـــن أن تكـــون حيوية غير موجهة أو عمياء أو منغلقة على نفسها.[2] فعنصر التجـــاوز الذاتى الكامن فى هذه الحيوية أو الحرية أو الديناميكية يكـــون موجهـــا ومتشكلا ، إنه يتجاوز ذاته نحو مضامين ذات معنى[3]والعكــــس أيضـــا يكون صحيحا بمعنى أن قصدية الإنسان تكون محكومة دومـــا بحيويتـــه وذلك لاعتمادهما القطبى المتبادل على بعضهما.

هذه البنية القطبية يعتبرها "تلش" أيضا الأساس فى التجاوز الذاتـــى والحفظ الذاتى المتضمنان فى حيوية الإنسان أو حريتـــه أو ديناميكيتـــه. "فعلى أساس الحفظ الذاتى أو حفظ الإنسان لإنسانيته يستطيع الإنسان أن يتجاوز أى موقف معطى. إنه يستطيع أن يتجاوز الطبيعة وأن يتجـــاوز ذاته نفسها ، وذلك لأن حيوية الإنسان وقصديته يقودانه دوما إلى إنتاج أشكال جديدة فى كل مجال ، وعندما يفعل ذلك فإنه يكون قد غير الطبيعة نفسها. وعندما يعيش على هذه الأشكال فهو يغير نفسه."[4] ولكن ، على الرغم من أن الإنسان يستطيع ، من خلال العلم التطبيقى والتقدم الثقافى

---

(1) Ibid., Loc.cit.

(2) Ibid., Loc.cit

(3) Ibid., PP. 180-181

(4) Ibid., PP. 181-182.

والحضارى ، أن يتجاوز أى موقف معطى ، إلا أن هناك فى رأى "تلــش" "حدودا بنيوية لتجاوزه الذاتى البيولوجى. فالإنسان لايستطيع أن يتجاوز البنية التى تجعل قصديته وتاريخيته شيئين ممكنين."[١] وهـــذا يعنـــى ، بتعبير آخر ، أنه لايستطيع أن يتجاوز البنية الرئيسية للوجود التى هـــى بنية أو قطبية الحرية-المصير وذلك مصداقا لقول "تلش" فى هذا السياق إن مثل هذا التجاوز سيكون "انهيارا ، نموا زائفا ، تحطيما لقدرة الإنسان على التجاوز الذاتى اللامتناهى. فـ"السوبرمان" بالمعنى البيولوجى يكون فى مرتبة أدنى من الإنسان ، وذلك لأن الإنسان يتمتع بالحرية ، والحرية لايمكن انتهاك حرمتها انتهاكا بيولوجيا."[٢] ولعل فى هذا أكبر دليل على أن "تلش" يريدنا أن نفهم قطبية الديناميكية-الشكل مـــن خـــلال فهمنـــا لطبيعة قطبية الحرية-المصير، أو على اختزاله للقطبية الأولى فى هـــذه القطبية الأخيرة التى هى حقا القطبية أو البنية الرئيسية للوجود.

إن شيئا من معنى هذا الاختزال يبرز لنا من جديد من خلال مناقشة "تلش" للتشوه الذى يطرأ على هذه القطبية فى حالة الفقـــد الفعلـــى فـــى الوجود بما يترتب عليه حتما من تشوه كل قطب مـــن القطبيـــن بســـبب اعتمادهما القطبى المتبادل على بعضهما البعض رغما عن استقلالهما فى نفس الوقت عن بعضهما. ففى حالة الفقد تتشوه الديناميكية أو الحيويـــة أو الحرية إلى "اندفاع لاشكل له نحو التجاوز الذاتى. فالشكل الجديد لـــم يعد هو الذى يغرى على التجاوز الذاتى ، لقد أصبحت الديناميكية هدفـــا

(1) Ibid., P. 182

(2) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.2, P. 64.

فى ذاتها."[1] وفى هذا الموقف الذى تنفصل فيه الديناميكيـــة أو الحريـــة عن الشكل الذى تنتمى إليه ، يفقد الإنسان قدرته على تحقيق ذاته علـــى نحو مبدع أو خلاق ، ويضحى بكل ماهو مبدع فى سبيل مـــاهو جديـــد. فالجديد هو فقط الذى يغريه هنا بغض النظر عما إذا كان مبدعا أو خلاقا أم خلاف ذلك. من هذا المنطلق يتحدث "تلش" عن إغراء الجديد الذى يعد فى حد ذاته عنصرا ضروريا فى كل تحقق إبداعى ، والذى يغدو فى حالة التشوه يضحى بكل ماهو مبدع فى سبيل ماهو جديد.[2] هـــذا يعنـــى أن "تلش" يرى أنه على الرغم من أن إغراء ماهو جديد يعد عنصرا أساسيا فى كل تحقق ذاتى مبدع، إلا أن هذا الإغراء يضحى فى حالة التشوه بكل ماهو مبدع فى سبيل ماهو جديد. هنا لا يوجد أى اهتمام بماهو مبـــدع ، حيث يكون الاهتمام منصبا على الجديد الذى يخلو فى هذه الحالة من أى شكل إبداعى. ومن هنا يصبح الإنسان عاجزا عن خلق أو ابتكار أى شئ حقيقى أو أصيل ، لأنه ليس هناك أى شئ حقيقى يمكن أن يبتكر بـــدون شكل ، "حيث لا يوجد شئ حقيقى يفتقر إلى شكل."[3] هذا الفقد للشكل أو للقصدية الجوهرية لايبقى للإنسان سوى اندفاع حيويتـــه أو ديناميكيتـــه اللامحدود نحو الجديد وفى كافة الاتجاهات.[4] وعندما تفصل الديناميكية نفسها عن الشكل على هذا النحو تغدو مدمرة ، وتفضى إلى الخواء التام أو الهيولى. "فالديناميكية ، الحيوية ، الاندفاع نحو اخـــتراق أو تحطيـــم

---

(1) Ibid., Loc.cit.

(2) Ibid., Loc.cit.

(3) Ibid., Loc.cit.

(4) Ibid., Loc.cit.

الأشكال كل هذا يفضى فى النهاية إلى الهيولى أو الخواء. فالانفصال عن الشكل يفضى إلى فقد هذه الأشياء."[1] وهذا يشير أيضا إلى نفس التشوه الذى يطرأ على الحرية فى حالة انفصالها عن المصير ، حيث تتحول الحرية إلى حدوث عارض أو تخبط عشوائى أو أفعال اعتباطية تنفى المسئولية الفردية. فاندفاع الديناميكية فى سائر الاتجاهات هو اندفاع لا شكل أو قانون له ومن ثم يصبح مدمرا وذلك على غرار نفس التدمير الذى يحدث فى حالة انفصال الحرية عن المصير فتغدو أفعالا عشوائية مدمرة أيضا ، والأمر واحد فى الحالتين باعتبار أن النتيجة فى سائر الأحوال هى التخبط العشوائى فى سائر الاتجاهات ، وهذا يعنى فى النهاية أن مانحن بصدده هنا لايعدو أن يكون مجرد صورة من صور تشوه الحرية . إنها تلك الصورة التى يطلق عليها "تلش" فى موضع آخر اسم "الحرية اللامحدودة فى التغيير ، فى الاحتفاظ بالحرية بدون مضمون."[2] وإذا كان ذلك هكذا ، فإن هذا يعنى أيضا ومن الناحية الأخرى أن تشوه الشكل بسبب انفصاله عن الديناميكية أو الحرية يفضى إلى نفس "التحديد الآلى" الذى هو تشويه للمصير الجوهرى إلى حتمية جامدة أو ضرورة لامعنى لها أو تحديد آلى ينفى الحرية نفيا تاما. هذا التشوه الأخير أوضحه "تلش" من خلال عبارات كتلك التى تفيد بأن الموقف المتسم بالخواء أو الهيولى الذى يخلفه انفصال الديناميكية عن الشكل يحدث عملية أخرى ورد فعل آخر عند الإنسان. فالإنسان يحاول

---

(1) Ibid., Loc.cit.

(2) Tillich, Paul, The Courage To Be, PP. 141-142, Collins Clear-Type Press, London & Glasgow, 1952.

الهروب من ألم هذا الموقف الذى لايطاق ، ومن ثم يكبح ديناميكيته فـــى سبيل الشكل. غير أن النتيجة المترتبة على ذلك هى نتيجة "مدمرة أيضا. فإذا جرد الشكل من الديناميكية التى خلق أو ابتكر منها وفـــرض علـــى ديناميكية لاينتمى إليها يصبح قانونا خارجيا ، فيكون قامعا ويفضى إمـــا إلى اكتساب شرعية جامدة لاإبداع فيها ، أو إلى تمرد قـــوى ديناميكيـــة يفضى إلى الهيولى أو إلى طرق أكثر قمعا فى الغـــالب. فهنـــاك هـــروب مستمر من القانون إلى الفوضى ، ومن الفوضى إلـــى القـــانون. هنـــاك تدمير مستمر للحيوية بواسطة الشكل ، وللشكل بواسطة الحيوية. ولكن إذا اختفى أحد الجانبين يختفى الجانب الآخر بـــالضرورة. فالديناميكيـــة والحيوية والاندفاع نحو تحطيم الشكل يفضى إلـــى الهيولـــى والخـــواء. فالانفصال عن الشكل يؤدى إلى فقدان هذه الأشياء. والشكل ، البنيـــة ، القانون يفضى إلى التصلب والخواء. فالانفصال عن الديناميكيـــة يـــؤدى إلى فقد هذه الأشياء."[1] وذلك باعتبار أن هذا الانفصال المدمـــر يحـــول الشكل إلى "تحديد آلى" يخلو تماما من الديناميكية أو الحرية على نحـــو مماثل تماما لما يحدث فى حالة تشوه قطب المصير - فى حالة انفصاله عن قطب الحرية - حيث يتحول هو الآخر إلى "تحديـــد آلـــى" ، وهـــذا التحديد يتخذ هنا شكلا متصلبا أو قانونا خارجيا يفـــرض نفســـه علـــى الديناميكية التى لاتنتمى إليه إما عن طريق القمع أو عن طريق اكتساب شرعية زائفة تفتقر إلى الديناميكية أو الحرية. غـــير أن هـــذا القـــانون الشكلى - هذا التحديد الآلى - فرديا كان أم اجتماعيا ، وضعيا كـــان أم دينيا ، يحفز القوى الديناميكية أو الحرة على التمرد عليه. وهذا التمـــرد

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.2, P. 64.

الذى لاشكل له ، هذا الحدوث العارض غير المتحدد ، يفضى إمـــا إلـــى الخواء أو إلى الهيولى أو إلى طرق أكثر قمعا وتجريدا مـــن الحريـــة أو الديناميكية. وهكذا يكون فقد أحدهما متوقفا على فقد الآخر ، والعكس ، نظرا لاعتمادهما القطبى المتبادل على بعضهما. فانفصال الديناميكيـــة أو الحرية عن الشكل يفضى إلى الاندفاع أو التخبط فى سائر الاتجاهـــات ، أعنى ، إلى الحـــدوث العـــارض غير المتحدد الـــذى ينفـــى المســئولية الفردية ، كما أن انفصال الشكل أو المصير أو القصدية عن الديناميكيـــة أو الحرية يفضى إلى التصلب أو "التحديد الآلى" أو الميكـــانيكى أو إلـــى المزيد من سلب الحرية ، الأمر الذى يحفز القوى الديناميكية أو الحرة ، من الناحية الأخرى ، على مزيد من التمـــرد يفضـــى إلـــى الهيولـــى أو الفوضى والخواء. هذا التطابق بين القطبيتين هو مايرمى إليـــه "تلـــش" بالفعل ، وليس أدل على ذلك من أنه وجه نقده - فى هذا السياق - إلى "نيتشه" الذى يقول بالديناميكية الخالصة المنفصلة عن الشكل ، أعنـــى ، يقول بالحرية المطلقة أو بإرادة القوة اللامحدودة التى وجدها تعبر فقـــط عن انفصال الديناميكية عن الشكل ومن ثم تكون مدمـــرة ، مثلما وجـــه نقده ، من الناحية الأخرى ، لبعض المذاهب العقلية التى تصف الإنســـان بلغة الشكل الخالص والتى وجدها لاتقل تدميرا لأنها تحرم الإنسان مـــن وجوده الديناميكى الحر المحقق لذاته بصورة مبدعة ، حيـــث تســـتبدل الإبداع بالقانون أعنى بالتحديد الآلى الذى يسلب الحرية أو الديناميكية.(١)

بهذه الكلمات نكون قد انتهينا من مناقشة الوجه الأول للحرية عنـــد "تلش" ، ولقد استبان لنا من هذه المناقشة أن هذا الوجه يتضمن أربعـــة

---

(1) Ibid., PP. 64-65.

أبعاد رئيسية هى: أن الحرية تكون ، أولا ، صفة لوجود الإنسان فى كليته بحيث لايعد المرء حرا إلا إذا كان يتصرف كشخص أو كموجود كلى وعلى نحو يجعل سائر الأوجه التى تشكل وجود الإنسان كذات كلية تشارك فى حريته ، وهى تعنى ، ثانيا ، التمتع بالإمكانات أو بالإمكانية ، كما تفيد ، من الناحية الثالثة ، اتحادها الكامل - فى حالة الوجود الجوهرى أو الممكن - بالمصير اتحادا قطبيا أو تضايفيا قوامه اعتماد العنصرين على بعضهما اعتمادا متبادلا رغما عن استقلالهما فى نفس الوقت عن بعضهما ، كما تعنى ، من الناحية الرابعة ، أن قطبية الحرية -المصير هى القطبية الرئيسية للوجود التى ترد إليها سائر العناصر القطبية الأخرى التى تشكل الوجود الجوهرى للإنسان. وبهذه الكلمات أيضا نكون قد قطعنا شوطا كبيرا فى اتجاه تشييد مفهوم "تيلشى" متكامل فى الحرية يمكنه أن يقهر حقا وبصورة نهائية وحاسمة ذلك المأزق الذى أوقعنا فيه الفهم التقليدى للحرية ، والذى اتضح من خلال أقسام الدراسة السابقة.

(٧)

بين الحرية والتناهى

غير أن المضمون الكامل لهذه الحرية التى يتعامل معها "تلش" لن يتحقق فى رأيه إلا إذا أضفنا إلى هذا الوجه السابق الرباعى الأبعاد ، ذلك الوجه الآخر الذى يعده متمما للوجه السابق ، وأعنى به الوجه الخاص بعلاقة الحرية بالتناهى الإنسانى ، والذى انكشف لفيلسوفنا من خلال وعيه المباشر أو تجربته المباشرة. ولكى نتعرف على مايقصده "تلش" بهذا الوجه وبما يعنيه بالتناهى هنا ، دعنا ننظر فى نصه التالى الذى يقول: "نظرا لأن الحرية هى حرية متناهية ، فهناك وجه آخر لهذه الحرية. فالإنسان هو عبارة عن حرية متناهية. فما الذى يعنيه التناهى هنا ؟ إنه يعنى أنه عندما يحقق الإنسان إمكانيته على أساس استجابة شمولية أو كلية متكاملة ، أعنى ، على أساس الحرية ، يكون مهددا – مهددا باللاوجود ، وذلك لأن التناهى هو عبارة عن مزيج أو خليط من الوجود واللاوجود. ففى كل لحظة من اللحظات نكوْن فى اللاوجود بنفس القدر الذى نكون به فى الوجود. وفى كل لحظة من اللحظات نكون فى موقف هو عبارة عن مزيج من الوجود واللاوجود. واللاوجود ليس شيئا يمكننا النظر إليه كما لو كان موجودا خارج ذواتنا. ففى كل لحظة من اللحظات نكون مهددين. هنا يتعين علينا أن لا نفكر فى الموت وفى سائر العوارض التى يجلبها معه فحسب ، وإنما يتعين علينا أن نفكر أيضا فى ذلك اللاوجود الذى يكشف عن نفسه على هيئة خطأ وذنب. إن حريتنا

فى تحقيق إمكانات فيماوراء كل شئ معطى هى فى نفس الوقت مايهددنا كموجودات متناهية."[1]

فهذا النص يوضح تماما أن هذا الوجه الثانى للحرية يعنى بالنسبة لفيلسوفنا اقتران الحرية بالتناهى ، أو هى "حرية متناهية" فى المقام الأول والأخير. هذا المعنى للتناهى يختلف بالطبع عن المعنى الذى انكشف لنا من خلال اقتران الحرية بالمصير والذى أصبحت الحرية من خلاله حرية متناهية بمعنى أنها محددة ومشروطة بالمصير الذى يكشف عن شروطها وحدودها. فالتناهى الذى يقصده "تلش" هنا يعنى بالنسبة له أن الوجود الذى هو حرية محدد باللاوجود ومتحد معه فى نفس الوقت هكذا فى علاقة جدلية يعتمد فيها الاثنان على بعضهما البعض رغما عن التهديد المستمر الذى يسببه اللاوجود للوجود. والإنسان هو الوحيد من بين سائر الموجودات المتناهية الذى يعى صدمة اللاوجود ، أن وجوده محدد باللاوجود أو العدم ومتحد معه فى نفس الوقت. حقا ، إنه الموجود الوحيد الذى يعى أنه هو نفسه عبارة عن خليط من الوجود واللاوجود. ولكونه كذلك، فهو يكون أيضا الموجود الوحيد الذى يتساءل عن لغز الوجود واللاوجود ، أعنى ، أنه الوحيد الذى يتساءل عن لماذا هناك وجود وليس بالأحرى عدم ؟ وهو يطرح هذا التساؤل نظرا لكونه الوحيد من بين سائر الموجودات الذى يتمتع من خلال حريته أو فرديته أو ذاتيته المتناهية بحرية تجاوز أى موقف معطى إلى ماوراءه ، وهذا هو السبب فى كونه الوحيد الذى يتمتع بإمكانية النظر إلى ماوراء حدود وجوده وحدود وجود أى موجود آخر ، وأن يتصور بالتالى العدم ، وأن

(1) Tillich, Paul, Political Expectation, PP. 128-129.

يتساءل عن لغز الوجود واللاوجود. هذا الاقتران بين حرية الإنسان المتمثلة هنا فى تمتعه بإمكانية تجاوز أى موقف معطى وبين تصوره للتناهى أو للاوجود أو العدم فى علاقته الجدلية بالوجود ، أقول إن هذا الاقتران أوضحه "تلش" بكل جلاء عندما قرر: "أن صدمة اللاوجود هى التى تفضى إلى التساؤل عن الوجود. والإنسان هو الوحيد الذى يستطيع أن يسأل السؤال الانطولوجى (لماذا هناك وجود وليس بالأحرى عدم ؟) لأنه الوحيد الذى يستطيع أن ينظر فيما وراء حدود وجوده وحدود وجود أى موجود آخر. والوجود ، منظورا إليه من زاوية إمكانية اللاوجود ، يكون لغزا. والإنسان يستطيع أن يتخذ هذه النظرة لأنه يتمتع بحرية تجاوز أى واقع معطى. فهو ليس مقيدا بأى تواجد ، إنه يستطيع أن يتصور العدم ، وأن يسأل السؤال الأنطولوجى. ومع ذلك فهو عندما يسأل هذا السؤال يتحتم عليه أيضا أن يسأل سؤالا عن ذلك الذى يخلق لغز الوجود ، إنه يتحتم عليه أن يضع فى اعتباره لغز اللاوجود. لقد سار كلا السؤالين جنبا إلى جنب منذ بداية التفكير الإنسانى."(١)

حقا ، إن الإنسان هو الوحيد من بين سائر الموجودات الذى يعى التمييز بين الوجود واللاوجود لأنه الوحيد من بين سائر الموجودات الذى يعى ليس فقط أن سائر الموجودات - يدخل فى ذلك هو نفسه - تشارك فى الوجود واللاوجود معا وفى آن ، وإنما يعى أيضا أن وجوده نفسه غير مقيد أو مرتبط بأى تواجد. وهذا هو السبب الذى يجعله يضع فى اعتباره دوما ليس فقط وجود الموجودات بل أيضا إمكانية لاوجودها. وهذا الأمر يكشف دوما عن نفسه فى ازدواجية سؤاله الدائم منذ البداية

---

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vo.I, P. 186.

أو منذ عصر "بارمنيدس" على الأقل عن: لماذا هناك وجود وليس بالأحرى عدم ؟ وذلك باعتبار أن الإنسان يشارك حقا فى الوجود واللاوجود. حقا، أليست هذه المشاركة للاوجود فى الوجود تعنى أن اللاوجود ليس بالعدم المحض ؟ وإذا كانت الإجابة هى حقا بالإيجاب ، أليس هذا يقضى باستحالة وضع الوجود واللاوجود فى وضع التناقض المطلق ؟ إن الإجابة هى أيضا بالإيجاب لأن "وضع الوجود واللاوجود فى وضع التناقض المطلق ... معناه إقصاء كل شئ ... (أعنى إقصاء العالم كله) إذ لن يكون هناك عالم مالم تكن هناك مشاركة جدلية للوجود فى اللاوجود."[1] فهذه المشاركة تعنى أن هناك عنصرا من اللاوجود يضرب بجذوره فى كل موجود ، الأمر الذى يجعل كل موجود محددا أو مهددا باللاوجود ومتحدا معه فى نفس الوقت. إنه يكون خليطا من الوجود واللاوجود. وهذا يجعل من المحال أن يكون اللاوجود عدما صرفا. فالعدم الصرف أو المحض يعنى أن اللاوجود يناقض الوجود من كل اعتبار ، أنهما يقفان على طرفى نقيض ، وهذا يعنى بالتالى خلو الوجود من عنصر اللاوجود ، الأمر الذى يعنى إقصاء كل شئ ، وهذا محال لأن كل شئ يتمتع بالوجود يكون فى حالة ديناميكية مستمرة وتجاوز لذاته (أعنى يكون وجودا حرا) ، وهذه الديناميكية أو الحرية تعنى أن الوجود عارض بطبعه ، بمعنى أنه ينطوى على عنصر من اللاوجود. "إنه يكون وجودا فى عملية مجئ دائم من وذهاب دائم إلى اللاوجود."[2] وهذا يعنى ، بتعبير آخر ، أن وجود الإنسان يكون دوما محددا بل ومهددا

---

(1) Ibid., P. 187.

(2) Ibid., P. 189.

باللاوجود ، ومتحدا معه فى فى نفس الوقت ، إنه يكـــون خليطـا مــن الوجود واللاوجـــود ، أعنى ، متناهيا ، حيث إن "التناهى يجمع أو يوحد بين الوجود واللاوجود الجدلى."[١]

هذا التناقض يضرب بجذوره فى البنية الرئيســية للوجــود بســائر عناصرها. ولكن مادمنا قد اختزلنا سائر العناصر فــى بنيــة أو قطبيــة الحرية-المصير ، فإن هذا يعنى أن التناهى يضرب بجــذوره فـــى هـــذه القطبية بسائر العناصر المختزلة فيها. من هذا الاعتبار يتعين علينا فهم نص "تلش" التالى الذى يقول: "إن كلا من البنية الأنطولوجية الرئيســـية وكذلك العناصر الأنطولوجية تتضمـــن التنـــاهى. فالذاتيـــة ، والتفـــرد ، والديناميكية ، والحرية تشتمل جميعها على التضاعف (أى على قدرتهـــا على أن تكون شيئا آخر غير الذى هى عليه بالفعل) والتحدد ، والتنوع ، والقصور. فأن تكون شيئا معناه أنك لست بشئ آخر ، أن تكون من خلال عملية الصيرورة (أى الحرية) ماعليه الآن ، معناه أنك لســت ماســوف تكون عليه فيمابعد. إن سائر مقولات الفكر والواقع تعبر عن هذه الحالة. فأن تكون شيئا معناه أن تكون متناهيا."[٢]

ولكن على الرغم من أن البنية الرئيســـية التـــى تشـــكل الطبيعـــة الجوهرية للإنسان ، والمختزلة هنا فى بنية الحرية-المصير ، تشـــتمل هكذا على التناهى ، إلا أن الإنسان لايستطيع أن يعى تناهيه ، أن وجوده مهدد باللاوجود ، إلا إذا كان هو نفسه فوق التنـــاهى أو متجـــاوزا لـــه بمعنى من المعانى ، أعنى إلا إذا كان هو نفسه يعى إمكانية لاتناهيه. هذا

---

(1) Ibid., Loc.cit.

(2) Ibid., PP. 189-190

الوعى الأخير يرتكز فى رأى "تلش" على الحقيقة التى مؤداها أن الإنسان لديه قدرة جوهرية علىالتجاوز الذاتى الحر. "فلكى يعى الإنسان تناهيه" ، هكذا يقول "تلش" ، "يتحتم عليه النظر إلى ذاته من منظور إمكانية اللاتناهى. ولكى يعى أنه يمضى نحو الموت (أو اللاوجود) ، يتحتم عليه النظر إلى وجوده المتناهى فى كليته أو شموليته ، إنه يتحتم عليه أن يكون فوق أو فيماوراء التناهى بكيفية من الكيفيات (أى متحررا منه). كما يجب عليه أن يتصور أو يتخيل اللاتناهى ، وهو يستطيع أن يتصور ذلك ، ليس كحقيقة متعينة ، وإنما كإمكانية مجردة. فالذات (أو الحرية) المتناهية تواجه عالما ، والفردية (الحرة) المتناهية تتمتع بقدرة على المشاركة العامة ، وحيوية الإنسان متحدة مع قصدية جوهرية لامحدودة ، وباعتباره حرية متناهية يكون منخرطا فى مصير عام أو شامل. إن سائر بنيات التناهى تجبر الموجود المتناهى على أن يتجاوز نفسه وأن يصبح بالتالى واعيا بذاته بأنه موجود متناهى."[١]

من هذا الاعتبار يكون الوعى بالتناهى مقترنا فى رأى "تلش" بالوعى باللاتناهى. وهذا هو السبب الذى جعله يؤكد على أن العلاقة بين الاثنين هى علاقة قطبية – أى علاقة توافق أو اعتماد متبادل رغما عن استقلالهما. غير أن هذا الاعتماد المتبادل بين الاثنين لايعنى أن "تلش" يعد اللاتناهى أحد العناصر التى تشكل البنية الرئيسية للوجود – مثله فى ذلك مثل سائر العناصر الأخرى التى ناقشناها فيما سبق والمختزلة فى قطبية الحرية–المصير. إن العكس هو الصحيح. بمعنى أنه يرى أن اللاتناهى لايمكن أن يعد عنصرا من العناصر التى تشكل البنية الرئيسية

---

(1) Ibid., P. 190

للوجود ، كما أنه لايعد شيئا متحققا بالفعل. فاللاتنــاهى ، هكــذا يقــول فيلسوفنا ، "هو مفهــوم موجــه Directing وليــس مفهومــا مشــكلا Constituting . إنـه يوجه الذهن نحو الوعى بإمكاناتـــه اللامتناهيــة ، غير أنه لايشكل أو يقيم وجودا لامتناهيا. ولهذا فهو يعرف كما يشير إلى ذلك الطابع السلبى للكلمة (أى لكلمة لاتنــاهى) بأنــه التجــاوز الذاتــى الديناميكى والحر للموجود المتناهى ... على هذا الأساس يمكــن فهــم التعارض أو التناقض الكلاسيكى المتعلق بالطابع المتناهى واللامتنــاهى للعالم. فحتى المذهب الطبيعى فى تناهى المكان لا يمكنه أن يمنع الذهــن من أن يتساءل عما يمكن أن يقع فيماوراء المكــان المتنــاهى. وعلــى الرغم من أن هذا التساؤل ينطوى على تناقض ذاتى ، إلا أنه تســاؤل لا يمكن تحاشيه. ومن الناحية الأخرى ، من المحال القول بلاتناهى العــالم لأن اللاتناهى لايمكن أن يعطى كموضوع على الاطلاق. فاللاتناهى هــو مطلب ، وليس شيئا. وفى ذلك تكمن غرابة حل كــانط للتعــارض بيــن الطابع المتناهى واللامتناهى للزمان والمكان. فطالما أن الزمان والمكان لا يكونان شيئين ، وإنما هما صورتين لأشياء، فإنــه يكــون بالإمكــان تجاوز أى زمان متناهى وأى مكان متناهى بصورة لامتناهية. غــير أن هذا لا يقيم شيئا لامتناهيا فى مكان وزمان لامتناهيين ، فالعقل الإنسانى يمكنه أن يمضى بلانهاية فى تجاوز الوقائع فى اتجاه الكــون الأصغـر والكون الأكبر. غير أن العقل نفسه يظل محكوما بتنــاهى الفــرد الــذى يحمله. إن اللاتناهى هو التناهى متجاوزا لنفسه بدون أى حد قبلى."(١)

---

(1) Ibid., PP. 190-191.

فى ضوء ذلك نستطيع أن نفهم السبب الذى جعل "تلش" يربط بين تحقيق المرء لحريته المتناهية على أساس شمولية الذات أو الذات فى كليتها - باعتبار أننا لا نكون أحرارا إلا عندما نتصرف كموجودات كلية - وبين الوعى بتهديد اللاوجود من سائر الاعتبارات ، وليس من خلال هذا العنصر أو ذاك من العناصر التى تشكل وجود الإنسان ككل . وإذا كان صحيحا أن سائر عناصر الوجود يمكن أن تختزل فى قطبية الحرية- المصير ، فإن هذا يعنى أن سائر صور التهديد يمكن أن تختزل أيضا فى تهديد الحرية المتناهية - بحيث يكون أى تهديد آخر مقارنة بهذا التهديد إما تهديدا لا يمثل أى أهمية أو ليس بالتهديد على الإطلاق. حقا ، إن هذه الحقيقة تكشف عن نفسها من خلال ربط تلش بين الحرية وبين ذلك الذى هو قرين التناهى والمقترن دوما بتهديد اللاوجود ، والذى يعن للإنسان دوما عندما يحقق حريته المتناهية أعنى القلق باعتباره المعبر "الداخلى" أو الذاتى عن التناهى "الخارجى" أو الموضوعى ، والذى يكون دوما - فى حالة الوجود الجوهرى التى هى حالة إمكان - فى حالة توازن مطلق مع الشجاعة من أجل الوجود كذات والتى تأخذ على عاتقها هذا القلق وتؤكد الوجود أو الحرية رغما عنه. هذا المعنى ضمنه "تلش" نصه التالى الذى يقول: "إن الحرية المتناهية التى يكونها الإنسان تعبر عن نفسها بعنصرين ينتميان إلى الإنسان فى كل لحظة ، أعنى ، أنها تعبر عن نفسها فى صورة توازن دائم غير مستقر بين القلق والشجاعة. فوجود الإنسان يكون ، بسبب اللاوجود ، بسبب التناهى ، بسبب كونه مهددا ، فى قلق فى كل لحظة ، والإنسان يؤكد ذاته بأخذه لقلقه على عاتقه ... فوجود الإنسان يقبل قلقه ، ولايحاول إنكاره أو تجاهله ، بل ،

على العكس ، يفعل ما تعنيه كلمة "شجاعة" ، أعنــــى ، يقــول "مرحـــى" للوجود (أى يقابله بالإيجاب) رغما عن تهديد اللاوجود."[1]

هنا يوجه "تلش" انتباهنا إلى أن "القلق هو مفهــوم أنطولوجـــــى ، أعنى ، لا ينقل شيئا عرضيا ، شيئا قد نكونه أو لا نكونه ، قد نقهره أو لا نقهره. إن القلق هو المرادف للتناهى ، إنه التناهى منظورا إليه مـــن الداخل. ونظرا لأننا موجودات متناهية ، فإن القلق لا يكون ظاهرة يمكن التخلص منها بقرع الطبول ، كما لن يمكن إزالته ، على غرار ما يحدث فى حالة القلق العصابى ، عن طريق التحليـــل النفســـى ، ولـــن يمكـــن التخلص منه ، على غرار ما يحدث بالنسبة لقلق الذنـــب ، مـــن خـــلال الغفران ، غير أن القلق الأنطولوجى لا يخرج عن كونه وعينا بتناهينـــا. ونحن نصبح على وعى به فى لحظات معينة. وعلى الرغم مـــن أننـــا لا نقلق بصفة مستمرة ، إلا أن القلق يكون حاضرا دوما وباستمرار ، مثلما أن اللاوجود والتناهى يكونان حاضران دوما وباســـتمرار. ومـــن الهـــام للغاية أن نؤكد هذا القلق وأن لا ننكره. ولاشئ أكثر خطـــــورة ... مـــن الاعتقاد فى أن بإمكان المرء تجنبه عن طريق التحول أو الابتعاد عنـــه. وهناك طريقة واحدة فقط لمواجهة القلق ... أعنى ، أن يـــأخذه المـــرء على عاتقه. وأخذ المرء للقلق على عاتقه لايعنى أن يقول: "ها أنذا بـــلا أى قلق". فالرجل الشجاع ليس رجلا خاليا من القلق ، وإنما هـــو رجـــل يأخذ قلقه على عاتقه. والرجل الذى لايعى ذاته وعيا كـــاملا قـــد يكـــون بدون قلق فى لحظات معينة ... غير أن الشجاعة لاتعنى غيـــاب القلـــق وإنما تعنى أخذ المرء للقلق على عاتقه ، أعنى ، مواجهة العدم والقـــول

---

(1) Tillich, Paul, Political Expectation, P. 129.

مع ذلك "مرحى" لأساس الوجود الذى منه جئنا. وإذا لم يستطع فعل ذلك فسوف تحدث آنذاك ظاهرة القلق العصابى. فالقلق العصابى ينتج عن فشل المرء فى أخذ هذا القلق الانطولوجى على عاتقه - القلق الذى نتساوى فيه جميعا ، والذى هو المرادف لتناهينا."[١]

هذا القلق يكون فى حالة توازن مع شجاعة التأكيد الذاتى للوجود أو الحرية - مادام أن "تلش" يجعل الحرية مرادفة للوجود أو يجعل بنية الوجود بسائر عناصرها مختزلة فى بنية الحرية-المصير. هذا التوازن يكشف عن نفسه من خلال أربعة مقولات يعدها "تلش" أربعة أوجه للتناهى واعنى بها مقولات الزمان ، والمكان ، والعلية ، والجوهر.[٢] والقلق يكشف عن نفسه ، فى حالة مقولة الزمان ، فى صورة قلق التلاشى الذى يعى الإنسان من خلاله أن الزمان يمضى به وبسائر الموجودات من الوجود إلى اللاوجود أو العدم. غير أن هذا القلق يكون دوما فى حالة توازن مطلق مع الشجاعة التى تؤكد إيجابية الزمان وإبداعه رغما عن طابعه السلبى.[٣] وبالنسبة لمقولة المكان نجد أن القلق يكشف عن نفسه على هيئة قلق على حتمية فقده للمكان ولسائر الأماكن التى يكون قد حققها لنفسه فى العالم الفيزيقى وذلك من خلال الموت. غير أن القلق على الفقد الحتمى للمكان يكون فى نفس الوقت فى

---

(1) Ibid, PP. 129-130.

(٢) للتعرف على سائر مضامين هذه المقولات فى علاقتها بالقلق ، راجع : د. وهبة طلعت أبو العلا ، جذور إلحادية فى مذاهب لاهوتية ، الكتاب الأول ، بول تلش ، ص١٣٣-١٤٥.

(3) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.I, PP. 193-194.

حالة توازن مطلق مع الشجاعة التـــى يؤكـد بهـا الحـاضر وبالتـــالى المكان.[1] أما بالنسبة لمقولة العلية فنجد أن القلق يكشف عن نفسه هنا فى صورة قلق المرء على أن وجوده هو وجود عارض بطبعه وليس له علة ضرورية يعول أو يعتمد عليها. غير أن هذا القلق يكون فى نفـــس الوقت فى حالة توازن مطلق مع الشجاعة التى تتجاهل الاعتماد العلـــى العارض وتجعــل الإنسان لا ينظر فيماوراء ذاته إلى ذلك الــذى انحــدر منه ، وإنما يعتمد على ذاته وينسب إلى نفســه نوعــا مــن الضــرورة والاعتماد الذاتى يناقضان ذلك الاعتماد العارض.[2] أما بالنسبة للمقولـــة الأخيرة - مقولة الجوهر - فنجد أن القلق يكشف عن نفسه من خـــلال قلق المرء على حتمية فقد جوهره أو هويته الذاتية من خــلال المــوت. غير أن هذا القلق يكون فى حالة توازن مطلق مع شجاعة تقبل التهديــد بفقد الجوهر الفردى وجوهر الوجود عامة وتجعله لا ينســب جوهريــة لشئ يكون فى حقيقته عارضا. هذه الشجاعة هى شجاعة تــأكيد مــاهو متناهى من خلال أخذ المرء للقلق على عاتقه.[3]

هنا يتعين علينا أن نلاحظ أن تحليل "تلش" لكل مقولـــة مــن هــذه المقولات يطرح فى نهايته سؤالا عن مصدر هذه الشــجاعة ويزعــم أن مذهبه الإلهى هو وحده الذى يقدم الإجابة على هذا السؤال. هذا الزعـــم متضمن فى نصه التالى الذى جاء فى نهاية تحليلاتـــه لهــذه المقــولات الأربعة والذى يقول: "إن المقولات هى أربعة أوجه للتنـــاهى بعنصريـــه

---

(1) Ibid., P. 195.

(2) Ibid., PP. 195-197.

(3) Ibid., PP. 197-198.

الإيجابى والسلبى ... وهى تؤكد الشجاعة التى بها يقبل الإنسان قلق اللاوجود. ومذهبى الدينى هو مذهب فى إمكانية هذه الشجاعة."(١)

غير أن هذا التحليل يحتم علينا ، من أجل اكتماله ، أن نشير إلى رأى "تلش" الذى يفيد بأن هذا القلق الأنطولوجى أو المخلوق الذى يميز الوجود الإنسانى سواء فى حالة الوجود الجوهرى للإنسان ، أو حتى فى حالة فقد هذا الوجود ومن ثم فقد البنية القطبية بسائر عناصرها التى أوضحناها فيما سبق ، أقول إن هذا القلق يختلف عن نوع آخر من القلق يتحدث عنه "تلش" هنا. فهذا النوع الجديد ينتج عن وعى المرء بإمكانية فقد أى عنصر من العناصر القطبية ومن ثم فقد البنية الانطولوجية بسائر عناصرها أو فقد الوجود الجوهرى الذى يتصف بتوازن كلى بين سائر القطبيات التى اختزلها "تلش" فى قطبية الحرية-المصير. هذا يعنى ، بتعبير "تلش" نفسه ، أن هذا القلق هو "قلق على التفكك والسقوط فى اللاوجود من خلال التمزق الوجودى. إنه قلق على تصدع التوتر الأنطولوجى بين القطبيات وما ينجم عن ذلك من تحطيم للبنية الأنطولوجية."(٢)

هذه الإمكانية – إمكانية التمزق بما يصاحبها من قلق – تضرب بجذورها فى سائر القطبيات ، وهى تحدث بسبب التناهى الذى يحول القطبيات إلى توتر يكون مصحوبا بالتهديد بإمكانية تصدع التوازن القطبى بين سائر القطبيات بما يصاحبه من قلق يرتبط بهذا التهديد. ونحن لانجد مبررا هنا لشرح كيفية حدوث ذلك التوتر بالنسبة لكل قطبية

---

(1) Ibid., P.198.

(2) Ibid., P. 199.

من القطبيات التى جاءت فى هذه الدراسة خاصة ونحن قد قدمنا شـــرحا مفصلا لذلك فى كتابنا عن "بول تلش". ولهذا يكفينا أن نقرر أن هذا الفقد الذى يحدث بسبب التوتر المصحوب بالقلق - بالتوتر المقلق - يكون ، فى حالة الوجود الجوهرى ، مجرد إمكانية فقط . وتحول إمكانية الفقـــد إلى حقيقة فعلية يرتكز فى رأى "تلش" على طبيعة الحريـــة الإنســـانية. ومناقشة فيلسوفنا التالية لكيفية حدوث الفقـــد الفعلـــى بســـبب الحريـــة الإنسانية سوف تكشف لنا بوضوح عن شئ آخر من معنى اختزاله لبنية الوجود بسائر عناصرها فى بنية الحرية-المصير.

إن "تلش" يبدأ هذه المناقشة بتقريره أن إمكانية التحول من الوجود الجوهرى الممكن إلى حالة الفقد الفعلى ترتكـــز علـــى طبيعـــة الحريـــة الإنسانية. والسبب فى ذلك يرجع إلى أن الحرية الإنسانية تتضمن مـــن بين ما تتضمن إن الإنسان يتمتع بالقدرة على مناقضـــة نفســـه وكذلـــك مناقضة طبيعته الجوهرية.[1] وهذا هو السبب الذى يجعل التحـــول مـــن الحالة الجوهرية - التى لا يمل فيلسوفنا من تذكيرنا بأنها حالة إمكـــان صرف لا تتحقق أبدا رغما عن حضورها فى سائر مدارج حيـــاة المـــرء كحالة ممكنة غير مجربة بالفعل وتتصف بالتوازن الكلـــى بيـــن ســـائر القطبيات المختزلة فى قطبية الحرية-المصير - إلى حالة الفقد من خلال التحقق الفعلى أمرا ممكنا. فالإنسان "يستطيع" ، كمـــا يقـــول "تلـــش" أن يتحرر حتى من حريته نفسها ، أعنى ، أنه يســـتطيع أن يتخلـــى عـــن

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.2, P. 32.

إنسانيته (أى حريته)."[١] وهنا يتجلى بكل وضوع معنى مطابقة "تلـــش" للحرية بالوجود الإنسانى نفسه.

غير أن حرية الإنسان هى أيضا وفى نفس الوقـت حريـة محـددة بالمصير ، والعكس ، باعتبار أن الحرية والمصـــير يحـددان بعضهمـا البعض.[٢] هذا الأمر يصدق على سائر صفـات حريـة الإنســان التــى ذكرناها فى معرض حديثنا عن قطبية الحرية-المصير ، ومن ثم يصـدق أيضا على تلك الصفة الخاصة للحرية التى تهمنا هنا أعنى علــى قـدرة الإنسان علــى التخلى عــن حريتــه أعنــى عــن طبيعتــه الجوهريــة ومناقضتها. هذا يعنى أنه "حتى حرية التناقض تكون محددة بالمصير."[٣] وهذا يعنى ، بتعبير آخر ، أن الحرية المتناهية هى أساس التحول العــام من الوجود الجوهرى الممكن إلى حالة الفقد الفعلــى التــى هــى حالــة التناقض الذاتى.[٤] هذا التحول هو تحول عام بمعنى أنه يحدث فــى كــل زمان ومكان وينطبق على سائر البشر ، إنه ليس مجرد حالة فردية قـد تحدث لفرد ولاتحدث لآخر ، فليس هناك ، فى رأى "تلش" ، تحول فردى من الوجود الجوهرى إلى الفقد الفعلى فى الوجود.[٥] لأنه لو كان التحول عبارة عن تحول فردى لكان معنى ذلك أنه مجرد حادث عارض قد يحدث لشخص ولايحدث لآخــر ، وليس شيئا عاما يحدث لكل شخص فى كـــل

(1) Ibid., Loc.cit

(2) Ibid., Loc.cit.

(3) Ibid., Loc.cit.

(4) Ibid., Loc.cit.

(5) Ibid., Loc.cit.

زمان وفى كل مكان على غرار ما تؤكد حتى الملاحظات الأمبريقية. "إن التحول هو تحول عام لأن حرية الإنسان تعمل فى إطار مصير عـــام."[1] غير أن عمومية التحول لا تعنى أنه ينجم عن المصير فقــط . فـالتحول يرتكز أيضا وفى نفس الوقت على القرار الأخلاقى الحر. هـــذا وإلا لــن يكون ثمة معنى لمسئولية الإنسان عن هذا التحول. إن التحـــول يرتكــز على كل من الحرية والمصير معا وفى آن ، وليس قائما على أحدهمــا ، دون الآخر. وهذا يعنى ، باختصار ، أن التحول يرتكــز علــى الحريــة المتناهية.

غير أن التبرير الحقيقى لهذا التحول يرغمنا علـــى الحديـث عــن الدوافع التى تفضى إليه. ونحن لانملك إلا أن نكرر أننا لانجد أى مـــبرر للدخول فى سائر التفاصيل المرتبطة بتلك الدوافع فى هذا السياق. فلقـــد فعلنا ذلك فى سياق كتابنا عن "بول تلش". ويكفينا هنا أن نقرر أن هـــذه الدوافع تتركز أساسا فى أن حالة الوجود الجوهرى تسوق حتمــــا إلـــى ماورائها نظرا لأنها حالة إمكان خالص لا يتحقق بالفعل عبر أى مرحلـــة أو مدرج من مدارج حياة المرء هذا على الرغم من حضورها فى ســـائر المدارج "كحالة غير مختبرة لايعيها المرء حيث تكون أشبه شئ بحالـــة البراءة . والمرء يعى هذه الحالة على صورة حالة براءة حالمة ، كحالة حقيقية وغير حقيقية معا وفى آن ، ويمكن وصفها بلغة تقليدية ... بأنها إحساس غامض بأن المرء كان فى حالة تناغم مع ذاته ، ومع العـــالم ،

---

(1) Ibid., Loc.cit.

ومع ذلك الذى يستشعره باعتباره مطلقا (أى الله)."[1] فنظرا لأن هذه الحالة هى حالة إمكان خالص ، أو حالة براءة حالمة ، أو حالة أشبه بالحلم ، أو بمرحلة الطفولة الأولى ، فإن المرء لن يستطيع الاستمرار فيها إلى الأبد تماما مثلما لن يمكنه البقاء فى حالة الحلم أو فى مرحلة الطفولة هكذا إلى مالانهاية ، ومن ثم فهى تدفع إلى ماورائها ، بمعنى أنها سوف تنتهى بالضرورة. والذى يساعد على ذلك هو أن هذه الحالة تنطوى على قابلية التوتر والتمزق.[2] وهذه القابلية لا تنكشف إلا من خلال وعى الإنسان القلق بحريته المتناهية - على غرار ما يحدث فى حالة المراهقة وعند تجاوز المرء للبراءة الحالمة. ففى حالة البراءة ، أو الحالة الجوهرية ، تكون الحرية والمصير فى حالة انسجام غير أنهما يكونان غير متحققين بالفعل - تماما مثلما أن الفرد فى مرحلة الطفولة يكون متمتعا بالإمكانات الجنسية ولكنها تكون غير متحققة بالفعل ، ومن ثم تكون الوحدة بينهما وحدة جوهرية أو مطلقة. ولكن فى اللحظة التى يصبح فيها الإنسان واعيا بحريته المتناهية - وهذه اللحظة تشبه لحظة الوعى بالإمكانات الجنسية فى مرحلة المراهقة - ومن ثم قلقا (باعتبار أن هذه الحالة تكون مصحوبة دوما بالقلق) ينزع الإنسان ، بسبب ذلك الوعى المصحوب بالقلق إلى تحقيق حريته - وذلك على نحو ما ينزع المراهق إلى تحقيق إمكاناته الجنسية. هذه اللحظة يطلق عليها "تلش" اسم لحظة "يقظة الحرية" - التى تشبه لحظة يقظة حالة المراهقة

---

(1) Hobart, C. W. & Warne, N., On Sources of Alienation, Journal of Existentialism, Vol.5 (Fall, 1964), P. 193.

(2) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.2, P. 35.

– والتى يعرفها هو نفسه بأنها اللحظة التى تصبح فيها الحرية واعية بذاتها وتنزع إلى تحقيق نفسها.[1] غير أنه فى نفس هذه اللحظة التى تصبح فيها الحرية واعية بذاتها وتنزع إلى التحقق (أى لحظة يقظة الحرية التى تشبه لحظة المراهقة فى العرف السيكولوجى) تبدأ عملية رد فعل من جانب الوحدة الجوهرية بين الحرية والمصير ، أو من جانب البراءة الحالمة. فالبراءة تريد أن تظل فى حالة الوحدة الجوهرية – أعنى ، كما ذكرت فيما سبق ، حالة البقاء فى تناغم مع الذات والعالم والله – وذلك لأن الوحدة الجوهرية بين الحرية والمصير هى سمة لهذه الحالة. وتبعا لهذا يكون الإنسان موزعا بين الرغبة فى تحقيق حريته (أى إمكاناته الجنسية) وبين الرغبة فى الحفاظ على حالة البراءة أى حالته الجوهرية التى هى حالة إمكان خالص وتكون فيها سائر العناصر القطبية فى حالة توازن قطبى بسبب وحدتها مع المصدر المطلق لهذه الوحدة أعنى الله. هنا يكون الإنسان موزعا بين نوعين من الإغراء: إغراء تحقيق الحرية (أو الإمكانات الجنسية ، ومن ثم الذات عامة) ، وإغراء الاحتفاظ بالبراءة أو البقاء فى رحم المقدس – إن جاز التعبير – أو حالة الوحدة الجوهرية الكاملة أو التناغم المطلق بين سائر العناصر القطبية ، التى هى حالة إمكان صرف لا يتحقق بالفعل فى أى مرحلة من مراحل حياة المرء هذا على الرغم من أنها تكون حاضرة دوما عبر سائر المدارج ويعيها المرء على هيئة إمكان لا يتحقق أبدا.

ولكن فى اللحظة التى يصبح فيها الإنسان واعيا بحريته يصبح واعيا أيضا بخطورة موقفه. إنه يعى خطرا مزدوجا ، يضرب بجذوره فى

---

(1) Ibid., Loc.cit.

حريته المتناهية ويعبر عن نفسه من خلال القلق. فهو يقلق على فقد ذاته إذا لم يحقق ذاته وإمكاناته.[1] كما يقلق أيضا ، ومن الناحية الأخرى ، "على فقد ذاته هذا إذا حقق ذاته وإمكاناته. إنه يقف بين حفظ براءته التى تعنى فقد الخبرة بالوجود المتحقق ، وبين فقد براءته بإكتساب المعرفة ، والقدرة أو القوة ، والذنب ... والإنسان يقرر لصالح تحقيق ذاته وإمكاناته ومن ثم يضع نهاية لحالة البراءة الحالمة."[2] وخير مثال على ذلك التحول من حالة البراءة الحالمة إلى حالة الأثم أو الفقد والذنب هو مثال النمو الجنسى عند الإنسان. فالمراهق يكون قلقا على فقد ذاته هذا إذا لم يحقق إمكاناته الجنسية. غير أنه يكون أيضا وفى نفس الوقت ، ومن الناحية الأخرى ، قلقا على فقد ذاته هذا إذا حقق إمكاناته الجنسية. "غير أنه يقرر تحقيقها، وهذا مايفعله سائر البشر."[3] هذا التحقق يعنى إنهاء حالة البراءة أو الحالة الجوهرية ، والتحول إلى حالة الفقد الفعلى لهذه الحالة من خلال التحقق الفعلى فى الوجود ، التى هى حالة فقد الحرية الجوهرية أو حالة تشوه قطبية الحرية-المصير بما تتضمنه من سائر القطبيات الأخرى.

هذا التحول من الوجود الجوهرى إلى حالة الفقد يعتبره "تلش" ، كما ذكرت ، سمة عامة للوجود المتناهى. ولكونه كذلك فهو يجب أن لا يفهم من منظور زمانى أو تاريخى على الإطلاق بمعنى أنه "ليس حادثة حدثت

---

(1) Ibid., Loc.cit.

(2) Ibid., PP. 35-36.

(3) Ibid., P.36

فى الماضى أو فى سالف العصر والأوان."[1] وإنما هو يحدث فى كل حين : فى الماضى ، والحاضر ، والمستقبل. والفعل الذى بمقتضاه يتحول الإنسان من الحالة الجوهرية إلى حالة الفقد هو فعل حر ومتحد فى نفس الوقت مع المصير. فهو ليس فعلا منعزل لفرد منعزل ، وإنما هو فعل يتم بحرية متحدة ، مع ذلك ، مع المصير العام للوجود. فحالة الفقد العام تحقق نفسها من خلال كل فعل فردى. "وكل قرار أخلاقى هو فعل صادر عن حرية فردية ومصير عام معا وفى آن."[2]

ولكن على الرغم من أن "تلش" يؤكد على وجود قوى بيولوجية ، وسيكولوجية ، واجتماعية تؤثر فى كل قرار فردى وتجعل حالة الفقد مسألة مصير عام وليست صادرة عن فعل فردى فحسب ، إلا أن معارضته لفكرة وجود مدرج تاريخى فعلى تحقق فيه الوجود الجوهرى تحققا فعليا (أى ذلك الوجود المتسم بالتوازن القطبى الكامل بين سائر القطبيات التى ترد فى النهاية إلى قطبية الحرية-المصير) جعلته يفترض نوعا من التزامن بين الخلق الإلهى الخير والمتسم بالتوازن القطبى وبين حالة الفقد التى هى حالة التشوه بسبب التحقق الفعلى فى الوجود. فالخلق الإلهى هو خلق يكون فى حالة إمكان ولكن ما إن يتحقق حتى يسقط فى حالة الفقد التى يفضل "تلش" تسميتها بالاغتراب ، والتى يحدث فيها تشوه قطبية الحرية-المصير ومن ثم تشوه القطبيات الأخرى. وهذا يعنى ، بتعبير "تلش" نفسه ، "أن الخلق الإلهى يتسم بالخير من ناحية

---

(1) Ibid., Loc.cit.

(2) Ibid., P. 38

الإمكان ، وما إن يتحقق بالفعل حتى يسقط فى اغتراب عام من خلال الحرية والمصير."[1]

هذا لايعنى أن "تلش" يرى أن هذا التحول ينجم عن ضرورة منطقية أو عقلية. إن العكس هو الصحيح. فالتحول يتخذ فى رأيه "طابع الوثبة وليس الضرورة البنيوية."[2] والوثبة تتم فى "دوار الحرية"[3] – هذا إذا جاز لنا أن نستخدم هنا تعبير "كيركيجارد" الشهير – وذلك حين تسقط الحرية مغشيا عليها من جراء وجود نفسها موزعة بين إغراء حفظ البراءة أو الحالة الجوهرية التى هى حالة إمكان يستمر مع المرء عبر سائر مدارج حياته دون أن يتحقق بالفعل تحقق كاملا فى أى مرحلة ، وبين إغراء تحقيق الذات أو الحرية ومن ثم اكتساب الخبرة ، والمعرفة ، والذنب. وعندما تفوق الحرية من غشيتها تجد نفسها وقد وثبت الوثبة اللامعقولة بحرية متحدة ، مع ذلك ، مع المصير العام للجنس البشرى. هذه الوثبة تعنى التحول من البراءة أو الجهل إلى حيث اكتساب الخبرة ، والمعرفة ، والذنب.

بهذا نكون قد وصلنا إلى نهاية هذه الدراسة ، وقبل أن نتحول إلى خاتمتها نريد أن نوجه الانتباه إلى حقيقة على قدر كبير من الأهمية مؤداها أن وصف "تلش" للتوازن القطبى المميز للحالة الجوهرية الذى اختزله فى قطبية الحرية-المصير ، وكذا وصفه لتشوه هذا التوازن من

---

(1) Ibid., P. 44.

(2) Ibid., Loc.cit .

(3) Kierkegaard, Soren, The Concept of Dread, PP. 25-50, Translated by Lowrie, W., Oxford Univ. Press, 1946.

خلال التحقق الفعلى فى الوجود ، إنما هو وصف صــــورى صــرف أى متجرد تماما عن الحياة العامة التى يحياها سائر البشــر ، والتــى هــى عبارة عن خليط من عناصر جوهرية وعناصر متشــوهة ، ومــن ثــم تتصف بكونها غامضة. هذه الحقيقة عبر عنهــا "تلـش" فــى "لاهوتــه النسقى" بكل وضوح عندما كتب يقول: "إن أحد أجزاء اللاهوت النســقى يجب أن يقدم تحليلا للطبيعة الجوهرية للإنسان (متحــدة مــع الطبيعــة الجوهرية لكل شئ يتمتع بالوجود) ، وللسؤال المتضمــن فــى التنــاهى عامة ، ويجب أن يقدم له الإجابة التى هى الله. ولهذا أطلقنا على هـــذا الجزء من النسق اسم "الوجود والله". كما أن جزء آخر من النسق يجب أن يقدم تحليلا للاغتراب الذاتى للإنسان (متحدا مع أوجه التحطيم-الذاتى للوجود عامة) وللسؤال المتضمن فى هذه الحالة ، ويجب أن يقدم الإجابة التى هى المسيح. ولهذا أطلقنا على هذا الجزء من النسق اسم "الوجــود والمسيح". وجزء ثالث من أجزاء اللاهوت النسقى يرتكز على الحقيقــة التى مؤداها أن كلا من الصفات الجوهريــة والصفــات الوجوديــة (أى صفات حالة الفقد) متجردة عن الواقع وتظهر فى الواقع فى وحدة معقدة ديناميكية تسمى "الحياة". فقوة الوجود الجوهرى حاضرة بشكل غــامض فى سائر التشوهات الوجودية. وهذا يعنى أن الحياة ، أو الوجــود فــى حالة التحقق الفعلى ، تكشف عن هذا الطابع فى سائر عملياتها ، ولهــذا يجب على هذا الجزء من النسق أن يقدم تحليلا للإنسان الحى (متحدا مع الحياة عامة) وللسؤال المتضمن فى سائر صــور الغمــوض المتعلقــة بالحياة ، ويجب أن يقدم الإجابة التى هى "الروح". ولهذا أطلقنا على هذا الجزء من النسق اسم "الحياة والروح". هــذه الأجــزاء الثلاثــة تشــكل

المحتوى الأساسى للاهوتنا النسقى. وهى تتضمن الإجابات المسيحية على مشكلات الوجود."[1] ولما كانت هذه الإجابات تتجاوز النطاق المحدد لهذه الدراسة ، فسوف نكتفى هنا ، وقبل الانتقال إلى الخاتمة ، بالإشارة إلى أن هذه الإجابات الثلاثة المشار إليها فى النص تشير بالطبع إلى الثالوث المسيحى: الآب ، والابن ، والروح القدس. فالآب أو الله أو اللامتناهى هو الإجابة التى يقدمها تلش على مشكلة التناهى الإنسانى أو على مشكلة الحرية الإنسانية المتناهية ، والابن أو المسيح هو الإجابة التى يقدمها "تلش" على مشكلة الاغتراب الإنسانى العام أو على مشكلة الوجود فى حالة الفقد أو التشوه ، والروح القدس هى الإجابة التى يقدمها على المشكلة المتعلقة بغموض الحياة. بهذا تبقى لدى "تلش" فى لاهوته النسقى مشكلة وحيدة أخرى هى المشكلة التى يطلق عليها مشكلة التاريخ والتى تخص كيفية التحقق الفعلى للوجود الخالص والذى يجده "تلش" لن يتحقق إلا فيماوراء التاريخ من خلال ما يطلق عليه اسم "مملكة الرب". بهذا نكون قد وصلنا إلى نهاية هذه الدراسة ولسوف نعرض أهم نتائجها فى الخاتمة.

---

(1) Tillich, Paul, Systematic Theology, Vol.I, PP. 66-67.

(٨)

خاتمـــة

لقد ساقتنا هذه "القراءة" الخاصة لفكر "بول تلش" إلى مجموعة من النتائج يمكن إدراج أهمها فى النقاط التاليـــة. **أولا**، إن هنـــاك بـــالفعل مفهوما متكاملا فى "الحرية الإنسانية" عند فيلسوفنا، جاءت معظم أبعاده متضمنة فى كتاباته. ولعلنا نكون منصفين إذا قلنا إن السبب فى مجـــئ معظم تلك الأبعاد بشكل ضمنى ربما يرجع إلى أن هذا المفهـــوم يشـــكل بالنسبة له الأساس التحتى الذى تقوم عليه معظم مضـــامين مفاهيمـــه الأخرى ، الأمر الذى قد يكون جعله لايجد حاجة ماســـة إلـــى طرحـــه بصورة علنية. غير أن حقيقة الأمر هى أن عدم إيضاحه لمضامين هذا المفهوم إيضاحا علنيا مقصودا أدى إلى إلقاء ستار من الغموض ليـــس فقط على أبعاده الحقيقية عنده ، وإنما أيضا على فكره فى شموليته.

ثانيا ، إن هذا المفهوم ينطوى على وجهين رئيســـيين أحدهمـــا يمثل البنية الرئيسية للوجود الإنسانى بسائر عناصرها المكونة لهـــا , والآخر يشير إلى صلة هذ الحرية - التى هى هـــذه البنيـــة نفســـها - بالتناهى الإنسانى. فالوجه الأول يشير إلـــى بنيـــة الحريـــة-المصـــير باعتبارها البنية الرئيسية للوجود التى ترد إليها سائر البنيات الأخـــرى المكـــونة لهذا الوجود وأعنى بها بنيات الـــذات-العـــالم ، والتفـــرد-التشارك ، والديناميكية-الشكل. وهو (الوجه) ينطوى على أربعة أبعـــاد رئيسية. البعد الأول يفيد بأن الحرية تعنى القدرة على التصرف أو الفعل كموجودات كلية ، والبعد الثانى يشير إلى أن الحرية تعنى أيضا التمتـــع بالإمكانية أو الإمكانات أو هى القدرة على تحقيق الإمكانات فى ضـــوء استجابة كلية ورد فعل كلى. والبعد الثالث يشير إلـــى علاقـــة الحريـــة

بالمصير (البنية الرئيسية للوجود) التى هى ، مثلها فى ذلك مثل سائر علاقات كل القطبيات الأخرى ببعضها البعض ، علاقة قطبية أو تضايفية أو بنيوية قوامها اعتماد القطبين أو العنصرين على بعضهما البعض رغما عن استقلالهما عن بعضهما البعض ، بحيث يكون كل قطب محددا بالآخر ومتآزرا به، الأمر الذى يعنى بالنسبة لبنية الحرية-المصير ، على سبيل المثال ، أن المصير يحدد الحرية بمعنى أنه يشير إلى شروطها وحدودها ، أعنى ، إلى كونها "حرية متناهية" ، والعكس صحيح أيضا بمعنى أن الحرية هى التى تضفى المعنى على المصير ، وبدونها لن يكون هناك ثم وجود للمصير حيث سيتشوه إلى ضرورة لامعنى لها أو بالأحرى إلى تحديد آلى أو ميكانيكى ينفى الحرية والمصير معا وفى آن وذلك باعتبار أن تشوه أحدهما معناه تشوه الآخر ، مثلما أن اكتمال أحدهما لابد وأن يعنى اكتمال الآخر. أما البعد الرابع فيشير إلى اختزال سائر قطبيات الوجود فى قطبية الحرية-المصير. هذا عن الوجه الأول للحرية ، أما الوجه الآخر فيشير إلى صلة الحرية بالتناهى أو إلى كونها "حرية متناهية". هذا التناهى الأخير يختلف عن معنى التناهى المتضمن فى الوجه الأول الخاص ببنية الوجود. فالتناهى المتضمن فى هذا الوجه يعنى أنه عندما يحقق الإنسان إمكانيته على أساس استجابة شمولية أو كلية متكاملة أى على أساس الحرية يكون مهددا باللاوجود رغما عن اتحاده بالوجود فى علاقة جدلية نظرا لأن التناهى يعنى هنا أن المرء أو الوجود أو الحرية هى عبارة عن مزيج أو خليط من الوجود واللاوجود ، ولهذا فهو يكون مهددا باللاوجود ليس فقط بمعنى الموت وسائر العوارض المرتبطة به وإنما أيضا بمعنى الخطأ والذنب وذلك عندما يحقق

إمكانات فيماوراء ماهو معطى الأمر الذى يعنى أن حريتنا نفسها هـــى مايهددنا كموجودات إنسانية وذلك عندمـــا نحـــاول تحقيـــق إمكانـــات فيماوراء كل ماهو معطى - حتى وإن كان الوعى بالتناهى يقوم أيضـــا وفى نفس الوقت على الوعى بإمكانية اللاتناهى فى علاقتهما القطبيـــة التى تشير إلى إمكانية مجردة وليس إلى إمكانية متحققة بالفعل.

ثالثا:- إن هذا المفهوم يخلصنا بالفعل من الكثير من الأخطاء التى يوقعنا فيها الطرح التقليدى لمشكلة الحرية ، حيث يشير إلى وعى أعمق وأنضج بالمضامين الحقيقية للحرية التى يمكنها أن تقضى على مســـالب الطرح التقليدى. فهو، من ناحية ، ينبهنا إلى الأخطار التى تنجـــم عـــن محاولة فهم الحرية من خلال وضعها فى مقابل الضرورة علـــى غـــرار مايفعل الطرح التقليدى للقضية ، حيث يخبرنا بأن مثل هذه المحاولة من شأنها أن تحول الضرورة إلى أفعال آلية أو ميكانيكية، وتحول الحرية فى نهاية المطاف إلى أفعال عارضة أو عشوائية أو اعتباطية تنكر الحريـــة الحقيقية وتنتصر حتما لصالح الحتمية. هذا بالإضافة إلى أنه ينبهنا، من ناحية أخرى ، إلى خطأ مقابلة الحرية بالحتمية الذى يقـــع فيـــه دومـــا الطرح التقليدى للمشكلة بما يترتب عليه من الانحـــدار بالحريـــة إلـــى مستوى كونها "حرية إرادة" تفضى لامحالة إلى صـــراع لاينتهـــى بيـــن أنصارها اللاحتميين وبين أعدائها الحتميين - صراعا ينتهى دوما لصالح "الحتمية" التى تنكر الحرية ، ويحول اللاحتمية فى كل مرة إلـــى مجـــرد احتجاج غير قادر على تقديم أى فهم حقيقى لطبيعة الحرية. كمـــا أنـــه ينبهنا ضمنا ، ومن الناحية الثالثة ، إلى خطأ محاولة فهم الحريـــة مـــن خلال وضعها فى مقابل أى مقابل آخر لها حتى وإن كان ذلك المقابل هو

المقابل الحقيقى الوحيد لها وأعنى به "اللاحرية" ، باعتبار أن هذا الوضع سوف يفضى هو الآخر وبصورة لايمكن تجنبها إلى وضع الحرية فى مستوى أدنى بكثير من مستوى الحرية التى يكشف عنها الوعى المعاصر الذى يقدمه لنا فيلسوفنا ، حيث ينحدر بها إلى مستوى جعلها مسألة ابستمولوجية صرفة ، فى حين أن هذه الحرية عند فيلسوفنا تفوق كونها مسألة ابستمولوجية ، أو سيكولوجية ، أو أخلاقية ، أو حتى كونها صفة لوظيفة أو شئ فى الإنسان يسمى بالإرادة. وأخيرا يهيب بنا تقديم "تلش" للمشكلة إلى أن ننظر إلى أنفسنا بلا أى محاباة أو تحيز نظرى مسبق وفى ضوء تجربتنا المباشرة التى تند عن الوعى المباشر لكل واحد منا وبمعزل تام عما يطرحه كل هؤلاء وهؤلاء من التقليديين ، ولسوف نكتشف ساعتها أننا نكون أحرارا بقدر مانتصرف كموجودات كلية محققين بذلك إمكاناتنا فى ضوء استجابة كلية تؤكد "حريتنا المتناهية" التى هى حقا حرية محددة ومشروطة بالمصير الذى يتحد معها ، من الناحية الجوهرية التى هى حقا حالة إمكان ، فى علاقة قطبية أو تضايفية أو بنيوية. فبهذا المعنى وحده يمكن تجاوز الأخطاء التى وقع فيها الفهم التقليدى لمشكلة الحرية. لأن هذا الفهم لايجعل من الحرية مجرد حرية وظيفة أو ملكة أو شئ يسمى الإرادة ، وإنما يتحدث عن حرية الإنسان مبينا أن كل ملكة وكل وظيفة بل وكل مايشكل وجود الإنسان يشارك فى حريته ، الأمر الذى يقهر موقف الحتمية التى تستند على زعمها بأن الشئ هو المحدد تماما ومن ثم يفتقر إلى الحرية. كما أن هذا الفهم يمكننا أيضا من تحاشى وضع الحرية كمقابل للضرورة ، أو القدر ، أو أى شئ من الأشياء الأخرى التى يفضى وضعها كمقابل لها

إلى إنكارها ، حيث نتحدث هنا عن علاقة الحرية بـالمصير التـى هـى علاقة تضايف أو علاقة قطبية قوامهـا اعتمـاد عنصريـن أو قطبيـن مستقلين عن بعضهما على بعضهما البعض رغما عن هذا الاسـتقلال ، ويكون فيها المصير ليس قوة غريبة أو خارجة عنى (كما هـو الحـال بالنسبة للقدر) تتحكم فيما أفعل وتنفى بالتالى حريتـى ، وإنمـا يكـون المصير عبارة عن ذاتىنفسها كما هى متشكلة بواسطة سائر العنـاصر التى تشكلنى كذات والتى تشارك جميعها فى حريتى. بهذا المعنى تكـون حريتى هى أساس مصيرى ، والعكس صحيح أيضا بمعنى أن مصـيرى يكون أساسا فى حريتى.

رابعا:- إن مفهوم "تلش" فى الحرية يقهر ليس فقـط إدعـاءات الحتمية واللاحتميـة ، إدعـاءات أنصـار الحتميـة الصارمـة **Hard Determinism** وأنصار اللاحتمية العنيدة، وإنما يقهر أيضا إدعـاءات أنصار الحتمية النسبية أو الرقيقة **Soft** وأنصـار اللاحتميـة النسـبية **Relative indeterminism** ، أو ادعاءات أولئك الذين يفسحون مكانا للحرية فى الحتم ، أو مكانا للحتم فى الحرية. فمفهومه فى الحرية يؤكد أن وضع المسألة على هذا النحو الأخير يوقعنا فيما أسـماه بتنـاقض الحدود الذى ينتهى بنا إلى نفس النتيجة التى انتهى إليهـا مـن خـلال مناقشته للصراع بين أنصارحرية الإرادة وأنصـار عبوديـة الإرادة ، أعنى ، إلى إنكار الحرية والقضاء عليها قضاء تامـا. فهـذا الوضـع للمسألة يحولها إلى كونها مجرد خليط من الحتم واللاحتم يعبر عنه تارة بالحتمية الرقيقة وتارة أخرى باللاحتمية النسبية ، ويرتد بنا من جديـد

إلى نفس الصراع التقليدى حول حرية الإرادة وعبودية الإرادة الذى يكون فيه النصر دوما لصالح الحتمية الصارمة التى تنكر الحرية.

ولكى نقدم شيئا من التبرير "التيلشى" لفساد هذا الطرح الجديد للمسألة ، سوف أقدم فيمايلى مناقشة نقدية مفصلة لأحد الأبحاث التى جاءت حول الموضوع والتى قدمت فى أحد الأعمال التى وقعت عليها يداى وأنا على وشك الانتهاء من المسودة الأولى لهذه الدراسة وأعنى به البحث الذى قدمه "وولتر ستيس" بعنوان "الحتمية الرقيقة" وذلك فى كتاب "الفلسفة وقضايا العصر" الذى اقتبسنا منه فى أكثر من مناسبة سابقة. فهذا البحث يعد فى نظرى خير دليل على استمرارية وقوع العقل المعاصر فى نفس الأخطاء التقليدية التى جاء "بول تلش" لكى يحذرنا من الوقوع فيها.

فالكتاب ، كما ذكرت ، يحمل عنوان "الفلسفة وقضايا العصر" ، وهو عبارة عن مجموعة مقالات وأبحاث غربية معاصرة جمعها "جون ر. بورر" و"ميلتون جولدينجر" ، وذلك بغرض تنبيه العقل أو الإنسان المعاصر إلى بعض القضايا والمشكلات المعاصرة ومن ثم توجيهه إلى كيفية التماس الحلول لها. غير أن الشئ المضحك - أو المحزن أو حتى المحزن المضحك معا - هو أن الكتاب الذى يفترض فيه أنه جاء لكى يمنع العقل المعاصر من التردى فى الأخطاء ، وجدناه يتردى هو نفسه فى نفس الأخطاء التقليدية الفادحة التى أوضحناها فى سياق هذه الدراسة ، وبدلا من إنارة العقل وجدناه يساهم فى مزيد من التضليل لهذا العقل. فالكتاب يستمر فى الحديث عن الفهم التقليدى الخاطئ للحرية غير دار أن هذا الفهم أصبح فى عداد التاريخ وأن استمرارية

التشدق به سوف توقعنا فى أخطاء قاتلة تجعلنا ننكر عن غـــير وعـــى مانريد إثباته وتبريره والدفاع عنه.

فالكتاب يحتوى فى بداياته على فصل رئيسى بعنوان: "أولا: الحرية أم الحتمية" وهذا الفصل بدوره يحتوى على ثلاثة أبحاث رئيسية حـــول هذا الموضوع. الأول عبارة عن بحث حول الحتمية ويحمـــل عنـــوان: "البراهين المؤيدة للحتمية" لمؤلفه "هرمان هـ . هورن" وهو مقتبـــس من من كتابه "حرية الإرادة والمسئولية الإنسانية". هذه البراهين هـــى البراهين التسعة التى لخصناها بشئ من الإيجاز فى سياق القسم الـــذى أعدنا فيه طرح المشكلة بمعزل عما يقوله "تلش" نفســـه. أمـــا البحـــث الثانى فهو عبارة عن بحث يدور حول مايسمى "بالليبرانيـــــة" ويحمـــل عنوان "حرية الاختيار والمسئولية الإنسانية" لمؤلفه "كورليس لامونت" ، وهو مقتبس من كتابه المسمى بـــ"النزعة الإنسانية الدينية" ، الجـــزء الثالث ، العدد الثالث ، صيف ١٩٦٩م. والبحث يتضمن ثمانية براهيـــن تنتصر بدورها لصالح "حرية الإرادة" أو "حرية الاختيار"، وهـــى نفـــس البراهين التى تعرضنا لها بشئ من التفصيل فى نفس الســـــياق الـــذى أعدنا فيه طرح المشكلة بمعزل عما يقوله "تلش" نفســـــه. ثـــم ينتهـــى الفصل الرئيسى ببحث ثالث حول مايسمى بـــ"الحتمية الرقيقة" ويحمـــــل عنوان "مشكلة الإرادة الحرة" لمؤلفه "وولتر ستيس" وهو مقتبس مـــــن كتابه "الدين والعالم المعاصر"، ويحاول فيه المؤلف التوفيق بين القـــول بـــ"حرية الإرادة" والقول بـــ"الحتمية" أو "عبودية الإرادة". ويلاحظ مـــن التسلسل المنطقى لهذه الأبحاث الثلاثة أنهـــا اختـــيرت بعنايـــة ودقـــة شديدتين لكى تأتى بالتسلسل الذى جاءت عليه وذلك حتى تبدو وكأنهـــا

انعكاس للوعى المعاصر ، فى حين أنها تعبر فى الحقيقة ، وكا سبق أن ذكرت ، عن استمرارية فهم الحرية بالمعنى التقليدى الخاطئ الذى لاعلاقة له بالمضمون الحقيقي للحرية الذى يكشف عنه وعى "تلش" الأكثر نضجا وثراء.

ونحن بطبيعة الحال لسنا بحاجة إلى الدخول فى مناقشة البحثين الأول والثانى من مباحث الفصل المشار إليه أعلاه ، نظرا لأننا فعلنا ذلك فى سياق إعادة طرحنا للمشكلة بمعزل عما يقوله "تلش" نفسه ، وكشفنا عن حقيقة أن طرح المشكلة على النحو الذى جاء فى البحثين إنما هو طرح تقليدى خاطئ يفضى إلى انتصار غير مستحق للحتمية.

وهكذا يتبقى لدينا البحث الثالث الذى يحمل عنوان "الحتمية الرقيقة" ، والذى يتحدث فيه "ستيس" عن مشكلة "حرية الإرادة" محاولا التوفيق بين المعسكرين المتصارعين حول اتصاف الإرادة بالحرية من عدمه. وعلى الرغم من طرافة الحل الذى قدمه "ستيس" فى هذا البحث ، إلا أننا نجده هو الآخر ، وكما سبق أن ذكرت فى أحد المواضع السابقة من هذه الدراسة ، حلا غير مقنع ، بناء على ماقدمه "تلش" من فهم معاصر لطبيعة المشكلة. وفيمايلى سوف أحاول توضيح ذلك من خلال نقد مفصل لهذا البحث مسترشدا فى ذلك بفهم "تلش" السابق لطبيعة المشكلة . ونحن لانبغى من هذا النقد هدم محاولة "ستيس" بقدر مانريد تصحيحها وتعديلها تجنبا لمزيد من الانزلاق فى الفهم التقليدى الخاطئ لمشكلة الحرية.

إن الكاتب يبدأ بحثه بالانحياز إلى جانب "الإرادة الحرة" ، معلنا فى وجه منكريها ، "أن أولئك الذين يدرسون الفلسفة وعلم النفس الذين

ينكرون وجود إرادة حرة ، إنما يفعلون ذلك فى اللحظات التى يزاولون فيها حرفتهم ، أى فى دراستهم وفى قاعات المحاضرات فقط ، لأنه عندما تحين الفرصة لإجراء أى شئ عملى ، حتى لو كان أتفه الأعمال ، فإن مسلكهم يدل على إيمانهم والآخرين ، بلا تردد ، بالحرية (أى بحرية الإرادة). فهم يستفسرون منك أثناء تناول الغذاء عن أى طبق تختار ؟ ويسألون الطفل عن السبب الذى دفعه إلى الكذب. ويوقعون العقوبة عليه لأنه لم يختر جانب الصدق ، وجميع هذه السلوكيات تتعارض أيما تعارض هى وعدم الإيمان بالإرادة الحرة ، وهذا يدفعنا إلى الإرتياب فى مدى حقيقة المشكلة. وهذه هى الحقيقة فى ظنى. فالخلاف إذن مجرد خلاف شفهى ولايرجع إلى غير الاضطراب فى تحديد معنى الكلمات ، أى أن السبب هو مايسمى - تبعا للموضة - بالمشكلة السيمانتية (علم الدلالة)."[1] فهؤلاء الفلاسفة ، هكذا يرى "ستيس" ، اتبعوا تعريفا لفظيا خاطئا للإرادة الحرة أدى بهم فى نهاية المطاف ، وكما سبق أن ذكرت ، "إلى إنكار هذه الإرادة."[2]وهم فعلوا ذلك ، هكذا يحتج "ستيس" ، دون أن يدروا أنهم وقعوا فى خطأ فادح ، لأن الخطأ نفسه الذى وقع فيه الذين ينكرون الإرادة الحرة أقرب فى رأى "ستيس" "إلى الفراهة ، ومن الصعب اكتشافه."[3] والخطأ يكمن فى أن الفلاسفة - يدخل فى ذلك الذين ينكرون وجود الإرادة الحرة ، والذين يدافعون عنها على حد سواء - حتى وقت قريب افترضوا "أن

---

(١) الفلسفة وقضايا العصر ، ص٦١.

(٢) مرجع سابق ، نفس الصفحة.

(٣) نفس المرجع ، ص٦٢.

الحتمية تتعارض والإرادة الحرة ... ولنختصر هذا الكلام بالقول بأن الإرادة الحرة عرفت على أنها تعنى اللاحتمية."[1] وهنا يكمن خطأ التعريف ، ذلك الخطأ الذى أدى إلى إنكار الإرادة الحرة ، "وبمجرد تعرفنا إلى التعريف الصحيح ،" هكذا يعتقد "ستيس"، "فإننا سندرك أن مسألة هل يعتبر العالم خاضعا للحتمية ، كما يستخلص من العلوم النيوتونية ، أم يعد من ناحية ما لاحتميا ، كما تذكر الفيزياء الحديثة ، سندرك أنه لاوجود لأى ارتباط يربط هذه النظرة بهذه المشكلة."[2] غير أن التعريف اللفظى الصحيح لن يكون كذلك ، ولن يكف عن كونه تعريفا تعسفيا ، هكذا يستدرك "ستيس" ، إلا فى حالة واحدة أعنى إلا "إذا جاء متوافقا هو والاستعمال السائد للكلمة موضع التعريف ... من هنا يبين أن الاستعمال السائد هو المعيار الذى يحدد هل التعريف صحيحا أم لا. وهذا هو المبدأ الذى سأطبقه على الإرادة الحرة وسأبين أن اللاحتمية ليست المعنى المقصود من عبارة الإرادة الحرة ، كما تستعمل عادة. وسأحاول أن اكتشف التعريف الصحيح ، بأن أبحث كيف تستعمل هذه العبارة فى الأحاديث العادية."[3]

حقا ، إن "وولتر ستيس" على صواب تماما فى إدراكه للخطأ الذى مؤداه أن إنكار الإرادة الحرة إنما يرجع إلى "أن الإرادة الحرة قد عرفت على أنها تعنى اللاحتمية."[4] ففى هذه الحالة ، وكما اتضح من خلال

---

(١) مرجع سابق ، نفس الصفحة.
(٢) مرجع سابق ، نفس الصفحة.
(٣) مرجع سابق ، نفس الصفحة.
(٤) مرجع سابق ، نفس الصفحة.

هذه الدراسة ، تتحول الحرية إلى حدوث عارض أو تخبط عشــوائى أو إلى أفعال اعتباطية تنكر الحرية الحقيقية التى اتضحت لنا مـــن خــلال الوعى المعاصر الذى قدمه "بول تلش" ، نظرا لأن الحتمية لاتخرج عن كونها ضرورة آلية أو ميكانيكية تفتقر إلى المعنى وتنفى الحريـــة مـــن سائر الاعتبارات .

ولكن على الرغم من دقة تنويه "ستيس" السابق إلا أنه يكاد يكون التنويه الوحيد الذى يمكن وصفه بهذه الصفة فى سائر بحثـــه. فســائر ملاحظاته الأخرى لاتخرج عن كونها ملاحظات وقعت فى نفس الأخطاء التقليدية التى تحذر الدراسة من استمرارية الوقوع فيها. فلقـــد أخطـــأ "ستيس" عندما جعل الحرية مجرد "حرية إرادة" محولا بذلك إياها إلـــى كونها مجرد مسألة أخلاقية صرفة ، وجاعلا منها مشكلة وليدة عصـــر بعينه ، أو ، كما يقول هو ، وليدة بزوغ ما يسميه باســـم الطبيعانيـــة العلمية الحديثة. ففى مستهل هذا البحث كتب "ســـتيس" يقــول: "ثمـــة مشكلة كبيرة واجهت العقل الحديث جاءت – إلى حد كبير – مـــن أثـــر بزوغ الطبيعانية العلمية ، مما حدا إلى الاعتقاد بإن الصرح الذى بنتـــه أجيال من البشر فوق هذه الأسس ، قد أصبح مهددا بخطـــر الانهيـــار. وكما أشرت من قبل ، فإن أى انهيار شامل للسلوك الأخلاقى أمر بعيـــد الاحتمال ، فلن يستطيع أى مجتمع حدث فيه ذلك أن يستمر فى البقـــاء. ومع هذا فإن الخطر الذى يهدد المعايير الأخلاقية ، والمترتب على هذا الاختفاء الفعلى لأسسها الدينية العريقة ليس وهما. وســـأبدأ بمناقشـــة مشكلة الإرادة الحرة. فمن المؤكد أنه إذا لم توجد إرادة حرة ، فإنه لن توجد أخلاق. وتختص الأخلاق بالنواحى التى يتعين على البشر القيـــام

بها ، والنواحى التى يتعين عليهم عدم القيام بها. غير أنه إذا لم تتوافر حرية اختيار للإنسان لما ينوى أن يفعله ، وإذا كان مايفعله يتم بفعل الإجبار أو الإلزام ، فى هذه الحالة فلامعنى لأن يقال له أنه كان من واجبه أن لايفعل مافعله. وأنه كان عليه أن يفعل شيئا آخر ممكنا. وفى مثل هذه الحالات ، تكون جميع القواعد الأخلاقية بلامعنى . كما أنه لو كانت كل أفعاله تتم دائما تحت الإجبار ، فكيف يتأتى سؤاله أخلاقيا عن أفعاله ؟ - على سبيل المثال - كيف يمكن توقيع عقوبة عليه على فعل ما ماكان بمقدوره أن لايفعله ؟"[1] ومما لاشك فيه أن هذا النص يكشف عن نوع الأخطاء التقليدية التى وقع فيها "ستيس" هنا ربما عن غير وعى منه. فالحرية ليست حرية ملكة أو شئ من بين أشياء عديدة فى الإنسان يسمى بالإرادة كما يعتقد "ستيس". فجعلها كذلك سوف يترتب عليه أخطاء فادحة سبق أن ذكرناها ولانجد مدعاة لإعادة سردها. أضف إلى ذلك أن الحرية ليست مسألة أخلاقية صرفة كما يعتقد "ستيس" ، بل هى مسألة انطولوجية قبل أن تكون مسألة أخلاقية ، أو سيكولوجية ، أو غير ذلك. فالحرية تضرب بجذورها فى البنية الانطولوجية للإنسان بل ومرادفة لهذه البنية نفسها على غرار ما أوضحنا فى هذه الدراسة.[2] ولهذا السبب فهى تعد مسألة انطولوجية قبل أن تكون

---

(١) مرجع سابق ، ص٦٠-٦١

(٢) لقد كتب "تلش" فى هذا المعنى يقول: "قد يمكن القول إن وصف بنية الوجود لايمكن أن يتم إلا بمساعدة كليات أو عموميات (تعميمات). وهذا يناقض ادعاء الوجودية بأنها تتجاوز مملكة الماهيات. أليس وصف الوجود يحول الوجود نفسه إلى ماهية ؟ هذه الحجة صحيحة من اعتبار ، وغير صحيحة من اعتبار. إنها صحيحة مادامت توضح ما أوضحه "شلنج" ، مخالفا فى ذلك كيركيجورد، أعنى

مسألة ابستمولوجية ، أو أخلاقية ، أو سيكولوجية ... ألـــخ. وعـــلاوة على ذلك يمكن القول إن مشكلة حرية الإرادة لايمكن أن تكون مشـــكلة

أن الوجودية تفترض سلفا الماهوية. إن خطأ سارتر' الرئيسى يكمن فى أنه لـــم يقر هذا الاعتماد ، هذا على الرغم من أن أعماله تؤكد ذلك عبر كل صفحة مـــن الصفحات. غير أن هذه الحجة تتوقف أو تنتهى عند هذا الحد. إنها لاتهدم الفارق بين الكليات الممثلة للماهيات والكليات الممثلة للذات المتواجدة. فمـــن الناحيـــة المنطقية ، نجد أن كلا النوعين من الكليات يتمتع بنفس الطابع ، أما من الناحية الأنطولوجية فيكونان منفصلان بالهاوية التى تفصل الممكن (الماهو) عـــن ذلـــك الذى يشكل الفعلى (الهذا). فمفاهيـــم مثل التنـــاهى ، واللاوجـــود ، والحريـــة ، والذات ، والقلق ، والاغتراب ، والذنب ، والشجاعة هى عبـــارة عـــن كليـــات بالمعنى المنطقى ، غير أنها ، وبصورة أكثر دقة ، يمكن أن تكون كليات ممثلـــة للذات المتواجدة بالمعنى الأنطولوجى. وهذه الإمكانية تشير إلى صعوبة رئيســـية فى نقل الطريقة الوجودية فى التفكير: فنفس المفاهيم التى يمكن أن تفهم علـــى أنها كليات ممثلة للذات المتواجدة يمكن أن تفهم أيضا على أنها ماهيات ممكنة. فهذه المفاهيم يمكن التعامل معها باعتبارها ظواهر طبيعيـــة ، وســـيكولوجية ، واجتماعية ، وأخلاقية. وهذا يعطى نقاد الوجودية فرصة لمعارضة التمييز بيـــن الماهيات والكليات الممكنة للذات المتواجدة كلية ولإعادة تأسيس ثنائيـــة الـــذات الأبستمولوجية وعالم الموضوعات الذى تنتمى إليه الذات المتواجدة باعتبارهـــا شئ من بين أشياء أخرى. غير أن هذا هو الخطأ الرئيسى الذى يقع فيه كلا من المذهب المثالى والمذهب الطبيعى : فالحقيقة التى مؤداهـــا أن الظـــاهرة تتمتـــع بسمة طبيعية أو سيكولوجية أو اجتماعية أو أخلاقية لاتمنعها من الانتماء إلـــى البنية التى تجعل الوجود ممكنا. وإذا نظرنا إليها من هذا الاعتبار ، فإنها تكشف عن طابع مختلف كلية. إنها تكف عن سمة مختلفة كلية. إنها تكف عن كونهـــا ماهية قد تتحقق أو لاتتحقق ، غير أنها تنتمى إلى بنية التحقق الحاضرة دوما."

Tillich, Paul, Symposium, Existentialist Thought and Contemporary Philosophy in The West, in The Journal of Philosophy, ed. by Herbert W. Schneider, Vol.LIII (January-December, 1956), P. 742

منبثقة عن ظهور الطبيعانية الحديثة أو المعاصرة وحدها على نحو ما يعتقد "ستيس". لأن مثل هذا الاعتقاد يفترض أن هذه المشكلة وليدة عصر دون عصر ، فى حين أن الحقيقة هى أن هذه المشكلة تضرب بجذورها فى سائر العصور لأنها مقترنة ببنية الوجود الإنسانى فى ذاته كما هو متبدى فى كل زمان ومكان. وحتى إذا سلمنا جدلا مع "ستيس" بأن هذه المشكلة منبثقة عن ظهور الطبيعانية العلمية الحديثة ، فإن هذا لن ينفى الحقيقة التى مؤداها أن الحل الذى يقدمه لهذه المشكلة والذى سنتعرض له بعد قليل هو حل خاطئ بدوره لأنه يقع فى نفس الأخطاء التقليدية التى تحذر منها الدراسة. ونحن نستطيع أن نقدم هنا ، ومن اعتبار آخر ، ردا "تيليشيا" حاسما يبين خطأ الزعم القائل بإنكار الحرية استنادا إلى ادعاءات الطبيعانية العلمية . هذا الرد يفيد بأن هذه الطبيعانية لن تستطيع أبدا البرهنة على التحديد المطلق حتى فى نطاق الطبيعة نفسها ، مادام أن كل موجود - يدخل فى ذلك حتى الذرات - يستطيع أن يقوم برد فعله كوحدة أو كمنظمة كلية طبقا لبنيته الذاتية وبصورة تلقائية تكون متحدة مع ذلك مع القانون على المستوى الطبيعى. حقا ، لقد أوضح "تلش" أن قطبية التلقائية-القانون تكون على المستوى شبه الإنسانى واللاإنسانى مشابهة تماما لقطبية الحرية-المصير على المستوى الإنسانى ، الأمر الذى يجعل قطبية الحرية-المصير تنطبق بمعنى من المعانى على كل شئ يتمتع بالوجود وليس على الوجود الإنسانى وحده.

إن أخطاء "ستيس" تفوق هذا بكثير كما ذكرت. فلقد أخطأ أيضا عندما أرجع السبب فى إنكار حرية الإرادة إلى خطأ فى التعريف

اللفظى ، لأنه انحدر بالمسألة برمتها إلى مستوى الإشكال السيمانطيقى الخالص . فلقد تصور أن الخطأ يرجع إلى أن حرية الإرادة عرفت لفظيا تعريفا جعلها مرادفة للاحتمية ، الأمر الذى أدى إلى التردى فى خطأ إنكار الحرية – سواء عن وعى أم عن غير وعى!! ومن ثم اعتقد أن التعرف على التعريق اللفظى الصحيح – على تعريفه الذى يتباهى بأنه يرتد فى جوهره إلى أرسطو[1]– سوف يحل المسألة برمتها هكذا وبكل بساطة !!

حسنا ! غير أن السؤال الذى أريد أن أطرحه على "ستيس" هنا يتلخص فى هذه الكلمات : هل حقا نجح تعريفه اللفظى – الذى اعتقد أنه التعريف الصحيح – فى المشكلة التى وضع لكى يحلها ؟ إن الإجابة على هذا السؤال أراها بالسلب أو النفى. ولكى أبرر ذلك ، دعنا نلقى نظرة أولا على تعريفه اللفظى الذى لم يشك لحظة فى عدم صحته ، والذى ساقه لنا فى كلماته التالية التى تقول : "تستطيع طرح التعريفين التقريبيين الآتيين : إن الأفعال التى تتم بحرية هى تلك الأفعال التى تعد عللها المباشرة حالات سيكولوجية ترتد إلى الفاعل. أما الأفعال التى لاتتم بحرية ، فإنها الأفعال التى تعد عللها المباشرة حالات خارجة عن الفاعل."[2] هنا يجب أن نضيف أنه بعد وضعه لهذين التعريفين راح "ستيس" فى أعقاب ذلك مباشرة يجنى "الثمار" التالية التى اعتقد أنها نتائج طبيعية مترتبة على التعريف الذى وضعه فقال : " لايخفى أننا إذا عرفنا الإرادة الحرة على هذا الوجه ، فإننا نكون قد أثبتنا أن الإرادة

---

(١) الفلسفة وقضايا العصر ، ص٦٧:٦٨.

(٢) مرجع سابق ، ص٦٧.

الحرة موجودة يقينا ، وسينظر إلى إنكار أى فيلسوف لوجودها على أنه كلام فارغ ، فغنى عن البيان أن جميع تلك الأمثلة التى يتعين أن نعزوها إلى ممارسة إرادتهم الحرة ، أو التى علينا أن نقول أنهم قد اختاروا بحرية القيام بها تعد من الأفعال التى ترجع علتها إلى رغباتهم وأمانيهم وأفكارهم ومشاعرهم ودوافعهم ، أو إلى حالات سيكولوجية أخرى."(١)

ومما لاشك فيه أن هذا الطرح للمسألة ينطوى على خطأ لفظى وقع فيه "ستيس" ربما عن غير قصد منه. لأن السؤال الذى يتجاهله هذا الطرح للمسألة ، بل وبحثه فى مجمله ، هو سؤال عما يقصده "ستيس" بالإرادة الحرة على وجه التحديد ؟ ونحن لانجد إجابة على هذا السؤال فى أى موضع من مواضع بحثه. فهو افترض الإرادة الحرة افتراضا تعسفيا منزلقا بذلك فى نفس عدم الدقة اللغوية التى يحذرنا هو نفسه من مغبة الانزلاق فيها !! فالإطلالة الشمولية على بحثه برمته تجعلنا نحصل على انطباع قوى بأن الإرادة بالنسبة له هى عبارة عن شئ أو وظيفة فى الإنسان من بين وظائف عديدة . وإذا كان ذلك حقا هكذا ، فإن هذا يعنى أن "ستيس" ينزلق عن غير وعى منه فى نفس تناقض الحدود الذى الذى أوضحته هذه الدراسة وذلك عندما يتحدث عن حرية الإرادة أو حرية الشئ - فهذا القول ، هكذا يجب أن نتذكر ، يجمع بين حدين متناقضين . وحتى إذا ادعى "ستيس" أنه يستخدم الإرادة كبديل عن شمولية الذات على غرار ما يفعل بعض علماء النفس المعاصرين ، فإن ردنا على ذلك هو أنه حتى هذا الادعاء أثبت "تلش" بطلانه استنادا إلى أنه حتى الذين يفهمون الإرادة بهذا المعنى ينتهون بالضرورة إلى إنكار

---

(١) مرجع سابق ، نفس الصفحة.

الحرية على غرار ما يفهم من نهاية مطاف الصــراع التقليـدى بيـن الحتمية واللاحتمية. وفى مواجهة هذه الأخطار لانملك إلا أن نذكر مـن جديد بتحذير "تلش" من ضرورة عدم استعمال كلمة الإرادة فـى سـياق الحديث عن الحرية لأن هذا الاستعمال يطرح بالضرورة قضية الصراع بين الحتمية واللاحتمية شئنا أم أبينا ، بما يترتب عليه من إنكار الحرية لامحالة. هنا يجب أن نتذكر دوما أن الإنسان هو الحر.

وحتى إذا كان صحيحا أن الأفعال الحرة هـى أفعـال لهـا علـل سيكولوجية ترتد إلى الفاعل كما يقول "ستيس" ، فإن هذا لايعد مـبررا لاستنتاج أن القول بالحرية والمسئولية يفترض القول بالحتميـة أو أن الحرية "متوافقة مع مبدأ الحتمية."[1] فهذا الخطأ يفهم منـه ضمنـا أن تحدد الأجزاء المنفصلة لاينفى بالضرورة تحدد "الكل" الذى تنتمى إليـه تلك الأجزاء ، ونحن قد عرفنا أن تحدد الأجزاء المنفصلـة عـن الكـل لايعنى على الإطلاق تحدد ذلك الكل لسبب بسيط مؤداه أن الكل يسـبق الأجزاء من الناحية الأنطولوجية ويسبغ عليها صفة كونها أجزاء مـن ذلك الكل. ومن ثم إذا كان من الممكن معرفة تحدد الأجزاء المنفصلـة عن الكل فى ضوء حرية الكل التى هى أجزاء منه ، فإن العكس غـير ممكن . وحتى إذا كان الإنسان يقوم بالاختيار فى ضوء بواعث أو علل كما يقول "ستيس" ، فإن هذا لايعد مبررا لاستنتاج أن القـول بالحريـة يفترض القول بالحتمية بناء على وجود تلك البواعث أو العلل ، وذلـك لسبب بسيط أكده "تلش" فى هذه الدراسة مـؤداه أن الإنسـان عندمـا يمارس عملية الاختيار يكون غير محدد بأى باعث قبلى بل يكون فـوق

(١) مرجع سابق ، ص٧٠ ، راجع أيضا ص٦٩.

سائر الدوافع والمبررات ، هذا وإلا ماكانت هناك حاجة لقيامه بعملية وزن الدوافع من أجل بتر بعضها والإبقاء على البعض الآخر . إن قيامه بعملية الوزن هذه تثبت كونه فوق سائر الدوافع والمبررات والبواعث أو تحرره من جميعها . وإذا كان ذلك حقا هكذا ، فإنه لن يكون هناك ثمة مجال حتى للحديث هنا عن ميكانيزمات المثير والاستجابة أو حتى للقول بأن الدافع الأقوى هو الذى يسود دائما ، لأن الإنسان يكون كما ذكرت فوق سائر الدوافع وطليقا منها جميعا ، ناهيك عن أن اختبار قوة الدافع لن تتم إلا بعد اختيار ذلك الدافع بالفعل ، الأمر الذى يجعل الادعاء بأن الدافع الأقوى هو الذى يسود دائما عبارة عن تحصيل حاصل فارغ.

إن هذا ليس هو كل ما فى الأمر. فلقد امتدت أخطاء "ستيس" إلى حيث إسناده لصحة تعريفه السابق - الذى عده المنقذ من أزمة أو مشكلة الحرية - إلى مجيئه "متوافقا مع الاستعمال السائد" الأمر الذى يعنى أنه يرى "أن الاستعمال السائد هو المعيار الذى يحدد هل يعد التعريف صحيحا أم لا ، وهذا هو المبدأ الذى سأطبقه ("ستيس") على "الإرادة الحرة"[(١)] ووجه الخطأ هنا يكمن فى أن "الاستعمال السائد" لكلمة ما لايعد مبررا كافيا لإثبات صدق تعريف ما ، ولعل محكمة التاريخ هى أكبر شاهد على صدق ما أقول . فالتاريخ البشرى حافل بأمثلة لاحصر لها تدل جميعها على انتشار استعمال كلمات ولغات بل وقوانين علمية بين الناس فى فترات وعصور معينة ثم تم التخلى عنها فيما بعد وذلك بعد ارتقاء الوعى وإدراكه لعدم جدواها . ومن ثم إذا

---

(١) مرجع سابق ، ص٧٠.

استندنا فى إثبات الإرادة الحرة فقط ، وكما يريدنا "ستيس" أن نفعـــل ، إلى الذين يقولون أنهم فعلوا كذا وكذا بمحض "إرادتهم الحـــرة" ، فإننا نستطيع أن نرد على ذلك من منظور "تلش" بقولنا إن مثل هـــذا القـــول لايثبت بالضرورة "حرية الإرادة" بل ، على العكس ، قد يثبت عدم وعى هؤلاء بكونهم محددين تماما ماداموا يتحدثون عن إرادة. فالذات التى لم تصل بعد إلى الوعى الذاتى الكامل ، ذات الجمهور صـــاحب الاســـتعمال السائد ، هى الذات التى لاتعى فى غالبية الأحيـــان المضمـــون الكـــامل للحرية ، فمثل هذه الذات لاتعى أنها حرة بمعنى أنها يجب أن تتصـــرف كموجود كلى يحقق إمكاناته فى ضوء استجابة كليـــة تحقيقـــا لحريـــة متحدة مع المصير فى وحدة تضايفية أو قطبية. ولهذا السبب لايمكـــن الاحتكام إلى الاستعمال السائد لأن سيادة الاستعمال لاتقيم دليـــلا علـــى صدق التعريف. فالمهم هو هل نحن نعى حقـــا أننـــا أحـــرار بـــالمعنى الحقيقى للحرية أم لا. وهكذا تكون محاولة "ستيس" لحل مشكلة حريـــة الإرادة من خلال محاولة البرهنة على أن هذه الحرية لاتتعـــارض مـــع القول بالحتمية هى محاولة تفضى إلى إنكار الحرية من خلال الانـــزلاق فى سائر الأخطاء التقليدية التى تحذر منها الدراســـة ، والتـــى يمكـــن تجنبهـــا من خلال الكف عن الحديث عن "حريـــة الإرادة" فـــى ســـياق الحرية ، وتحاشى فهم الحرية من خلال أى مقابل لهـــا ، لأن التجربـــة المباشرة والوعى المباشر الذى يعن للإنسان بلا أى تحيز نظرى يخـــبر المرء فى عرف "تلش" بأن الإنسان هو الحر بمعنى أنه لايكون حرا إلا عندما يتصرف كموجود كلى تحقيقا لإمكاناته أو لوجوده المتناهى .

المراجع

أولا: المراجع العربية :

١- جان بول سارتر: الوجود والعدم ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، بيروت ، ١٩٦٦.

٢- جون ر. بورر : الفلسفة وقضايا العصر ، ترجمة أحمد حمدى محمود ، الألف كتاب الثانى ، رقم ٨٩ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٠م.

٣- زكريا إبراهيم : مشكلة الحرية ، مكتبة مصر ، ١٩٧١م.

٤- سعد عبد العزيز حباتر: مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية ، مكتبة الأنجلو ١٩٧٠م.

٥- عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية ، مكتبة الأنجلو ، ١٩٦١م.

٦- عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة ، ١٩٥٥م.

٧- مراد وهبة: المعجم الفلسفى ، الطبعة الثالثة ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٩م.

٨- وهبة طلعت أبو العلا : جذور إلحادية فى مذاهب لاهوتية ، الكتاب الأول ، بول تلش ، مكتبة مدبولى ، ١٩٩٧م.

ثانيا : المراجع الأجنبية

1- **Abraham Kaplan**, The New World of philosophy, Vintage Books, New York, 1961.

2- **Carter, W.R.**, The Elements of Metaphysics, McGraw-Hill Publishing Company, New York, 1990.

3- **Hobart, C.W.**,On Sources of Alienation, Journal of Existentilism, Vol.5 (Fall, 1964).

4-**Kierkegaard, Soren**, The Concept of Dread, Translated by Lowrie, W., Oxford Univ. Press, 1964.

5- **Richard H. Popkin**, Philosophy Made Simple, Heinemann, London, 1981.

6- **Roberts, D.E.**,Tillich's Doctrine of Man, in The Theology of Paul Tillich, The Macmillan Company, New York, 1964.

7- **Tillich, Paul**, Systematic Theology, Vol.I, SCM Press Ltd., Univ. of Chicago, 1951.

8- **Tillich, Paul**, Systematic Theology, Vol.2, SCM Press Ltd., Univ. of Chicago, 1957.

9- **Tillich, Paul,** Political Expectation, Univ. Press of America, Lanham, New York, London, 1971.

10- **Tillich, Paul,** Love, Power, and Justice, Oxford Univ. Press, aLondon, New York, Toronto, 1954.

11- **Tillich, Paul,** Theology of Culture, Oxford Univ. Press London, Oxford, New York, 1959.

12- **Tillich, Paul,** The Courage To Be, Collins Clear-Type Press, London and Glasgow, 1952.

13- **Tillich, Paul,** The Boundaries of Our Being, Collins Clear- Type Press, London, 1973.

14- **Tillich, Paul,** Morality and Beyond, Ed. by Anshen, R.N.,London, Routledge and Kegan Paul, 1963.

15- **Tillich, Paul,** Symposium - Existentialist Thought and Contemporary Philosophy in The West, The Journal of Philosophy, Ed. by Herbert W. Schneider, Vol. LIII (January-December, 1956).

16- **Tillich, Paul,** The Conception of Man in Existential Philosophy, Journal of Religion, Vol. XIX (July, 1939)

17- **Tillich, Paul,** Abstract of Papers, The Journal of Philosophy,Ed. By Herbert W. Schneider, Vol. XLIII (January-December, 1946).

18- **Tillich, Paul,** Theology of Culture, Oxford Univ. Press, London, Oxford, New York, 1959.